ΛΑΪΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ

ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ
ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΜΕΣΟΓΕΙΟ

CROYANCES POPULAIRES

RITES ET REPRÉSENTATIONS
EN MÉDITERRANÉE ORIENTALE

Επιστημονική επιμέλεια
Constantin BOBAS, Constantin EVANGELIDIS, Tatiana MILIONI, Arthur MULLER
Editeurs

ISBN 978-960-466-024-7
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ Ε.Κ.Π.Α.
Σταδίου 5, Τ.Κ. 105 62 - Αθήνα
Τηλ. 210.36.89.374 - 210. 36.89.375 -
210.36.89.388 - Fax : 210.36.89.433

Conception graphique : Arnaud Osinski - cellule communication - Université Lille 3

ΛΑΪΚΕΣ ΔΟΞΑΣΙΕΣ

ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΜΕΣΟΓΕΙΟ

Πρακτικά του Συνεδρίου της Λίλλης (2-4 Δεκεμβρίου 2004)

2° Διαπανεπιστημιακό Συνέδριο

Συνδιοργάνωση του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και του Πανεπιστημίου Charles-de-Gaulle – Lille 3

ΚΗ' Διεθνές συνέδριο του ερευνητικού κέντρου Halma - UMR 8142

Επιστημονική επιμέλεια

† Κωνσταντίνος Ευαγγελίδης, Τατιάνα Μηλιώνη,
Κωνσταντίνος Μπομπας, Arthur Muller

CROYANCES POPULAIRES

RITES ET REPRÉSENTATIONS EN MÉDITERRANÉE ORIENTALE

Actes du Colloque de Lille (2 – 4 décembre 2004)

2e colloque interuniversitaire des Universités Capodistrias d'Athènes et Charles-de-Gaulle – Lille 3

XXVIIIe Colloque international de HALMA UMR 8142

Édités par

Constantin BOBAS, † Constantin EVANGELIDIS, Tatiana MILIONI et Arthur MULLER

Sommaire

Avant-propos 11

1. Monde grec 15

Vinciane Pirenne-Delforge
La notion de « populaire » est-elle applicable au polythéisme grec ? 17

Éric Lhôte
Dieux, héros, démons dans les lamelles oraculaires de Dodone 29

Jacky Kozlowski
Sur des rites féminins populaires :
significations des thesmophories en Grèce 37

Stéphanie Huysecom-Haxhi
La mort avant le mariage : superstitions et croyances dans le monde grec à travers les images en terre cuite déposées dans les tombes d'enfants et de jeunes gens 55

2. Méditerranée orientale 83

André Lemaire
Amulettes personnelles et domestiques en phénicien et en hébreu
(Ier millénaire av. n. è.) et la tradition juive des *tefillin* et *mezuzot* 85

Michèle Broze
La *cosmopoia* de Leyde : religion populaire et théologie savante dans les papyrus magiques grecs d'Égypte 97

Sabrina Inowlocki
La « croyance populaire » comme accusation anti-chrétienne par Celse, dans le *Contre Celse* d'Origène 107

Florence Majorel
Rites et superstitions au IIe s. ap. J.-C. dans l'Orient romain.
Les exemples d'*Alexandre ou le faux prophète* et de la *Déesse syrienne* de Lucien de Samosate 123

3. Byzance et Moyen-Âge 141

Magali Bailliot
Iconographie et syncrétismes dans la magie de l'antiquité a Byzance : la lutte armée et la victoire 143

Charalambos Bakirtzis
Le culte de Saint Démétrios à Thessalonique 1430 – 1493 : des Byzantins aux Ottomans 171

4. De l'Orient à l'Occident 189

Marie-Gaël Bodart
Les croyances populaires dans le monde méditerranéen du VIe siècle : maintien de pratiques païennes ou coutumes ancestrales ? 191

Jean-Paul Manganaro
Fêtes religieuses en Sicile : la trace et la transe 215

Bruno Béthouart
La dévotion populaire en milieu maritime et littoral en France à l'époque contemporaine 225

Clarisse Prêtre
Des offrandes déliennes aux arbres à loques de Wallonie : y a-t-il une pérennité des rites de dédicace ? 239

Tarek Oueslati
Identités, conflits sociaux et cuisine à Lutèce et Berytos 261

Philippe Charlier
Étude médicale d'ex-voto anatomiques d'Europe occidentale et méditerranéenne 271

Marie-Agnès Thirard
Des aventures d'Éros et Psyché au thème de la Belle et la Bête 297

Sylvie Thorel
Le poète et les constellations 315

5. Espace néo-hellénique 325

Marion Muller-Dufeu
Néréides et Gorgones :
avatars des monstres antiques dans les contes modernes 327

Tatiana Milioni
La « drakondoctonie » dans la littérature néohellénique 345

Eri Stavropoulou
The sea in the greek folk songs : preliminary remarks on a wide topic 357

Theodossios N. Pelegrinis
The Chimera of philosophy 367

Avant-Propos

En 1998, l'Université Kapodistrienne d'Athènes et l'Université Charles-de-Gaulle de Lille se liaient par une convention de coopération scientifique dans les domaines des sciences de l'Antiquité, des langues et des études littéraires. Au-delà des échanges d'enseignants-chercheurs et d'étudiants, elles décidaient de donner une forme plus concrète à leur collaboration en choisissant d'organiser ensemble, tous les quatre ans, un congrès universitaire international sur des thèmes relevant des domaines retenus dans la convention et susceptibles d'intéresser le plus grand nombre d'universitaires et de chercheurs des pays de la Méditerranée orientale.

Ainsi l'Université Kapodistrienne organisait, en décembre 2000, un premier colloque à Delphes, dont les actes étaient publiés par les soins de l'Université de Lille 3, sous le titre *Mythe et Société en Méditerranée orientale*[1]. Quatre ans plus tard, les 2, 3 et 4 décembre 2004, c'était au tour de l'Université de Lille 3, à travers le centre de recherche Halma UMR 8142 (devenu Halma-Ipel UMR 8164 en janvier 2006), dont c'était le 28e colloque international, de prendre en charge la tenue de la deuxième manifestation, à Villeneuve d'Ascq, sur le thème *Croyances populaires. Rites et représentation en Méditerranée orientale*. Des chercheurs venus de presque tous les pays riverains de la Méditerranée orientale, mais aussi d'Europe nord-occidentale, sont venus confronter leurs approches. Et c'est à l'Université Kapodistrienne qu'est échue cette fois la publication des actes.

* * *

Le thème du colloque avait été choisi d'un commun accord par les organisateurs à l'issue de la rencontre de Delphes et dans le prolongement des questions qui y avaient été traitées : à propos du mythe avaient à plusieurs reprises été évoquées des questions de croyances et de piété populaires. Par « populaire », on entend généralement, sans définir précisément l'adjectif, ce qui ne provient ni de la philosophie ou de la science, ni de l'idéologie politique. Et pour ce qui concerne la religion, on tend habituellement, sans éprouver davantage le besoin d'une définition claire, à le circonscrire au monde des campagnes ou des quartiers pauvres des villes, bref à le confondre avec les couches les moins cultivées de la population. Il s'agissait donc de s'interroger sur la pertinence et l'efficacité heuristique de ces distinctions, en explorant les univers de croyances collectives dont le dynamisme structure le comportement humain dans les différents secteurs de la vie matérielle, affective et intellectuelle.

---

1. C. Bobas, A. Muller, D. Mulliez (éd.), *Mythes et sociétés en Méditerranée orientale. Entre le sacré et le profane, Actes du colloque international organisé par les Universités de Lille 3 et d'Athènes, Delphes, octobre 2000, Collection UL3*, Villeneuve d'Ascq, 2005.

La problématique exposée ci-dessus dans les objectifs du colloque s'est développée dans plusieurs directions, notamment vers l'épistémologie et la méthodologie (V. Pirenne-Delforge, M. Broze) ou vers le folklore (C. Prêtre, B. Béthouard, N. Patapiou, J.-P. Manganaro, M. Muller-Dufeu…), et pas seulement vers les représentations mentales et iconographiques (O. Palagia, D. Delmaire, V. Kik, N. Zakka, F. Majorel…) et les pratiques rituelles (J. Kozlowski, S. Huysecom, A. Lemaire, E. Lhôte, M . Bailliot…) proprement dites, à travers lesquelles se manifestent les croyances qualifiées de populaires. Dans chacune de ces directions, les questions abordaient les thèmes suivants :
– le populaire est-il coupé de son contraire ? Se réduit-il à des rites ou à des représentations traditionnels ou ancestraux ? Se caractérise-t-il plus spécifiquement par des phénomènes de syncrétisme ?
– existe-t-il une spécificité des pratiques rurales et les représentations citadines présentent-elles des traits idiosyncrasiques ?

Le champ d'investigation s'est ainsi étendu de l'Antiquité à nos jours, en passant par le Moyen-Âge, byzantin en particulier, pour l'ensemble de l'espace méditerranéen oriental mais aussi plus largement du monde occidental (B. Béthouard, C. Prêtre), dans la mesure où s'y décèle une influence des cultures du pourtour de la Méditerranée : les comparaisons ont d'ailleurs été particulièrement éclairantes.

Surtout, il faut souligner le caractère pleinement pluridisciplinaire du colloque, qui a réuni des spécialistes des religions, des littératures et des civilisations et montré la variété des approches possibles du phénomène des croyances populaires : ont ainsi été présentées des démarches historique (C. Bakirtzis, G. Stroumsa, S. Inowlocki), archéologique (S. Huysecom, J. Kozlowski), ethnologique même (B. Béthouard) ou folklorique (J.-P. Mangarano, M. Muller-Dufeu), ainsi que des analyses tant littéraires (M.-A. Thirard, S. Thorel, K. Evangelidis, T. Milioni) qu'iconographiques (O. Palagia, M. Muller-Dufeu…). Des biais originaux et même inattendus ont montré la contribution de la médecine et de l'archéo-zoologie à la description des pratiques découlant de croyances populaires (P. Charlier, T. Oueslati).

Les travaux et les discussions nourries qui les ont accompagnés ont bien mis en évidence le fait que la catégorie de « populaire » n'est pas univoque et ne peut être utilisée sans définition préalable, sous peine de confusion : le colloque a ainsi fait progresser la réflexion sur un concept habituellement utilisé comme une évidence.

* * *

La tenue du colloque en France et la publication de ses actes en Grèce n'auraient pas été possibles sans de nombreuses aides, tant grecques que françaises : celles

des deux universités bien sûr[2], mais surtout des Ministères concernés[3], des institutions françaises en Grèce[4] ainsi que des collectivités territoriales en France[5]. Tous les participants se souviennent de la souriante efficacité avec laquelle Christine Aubry, Ingénieur d'étude responsable gestionnaire du centre de recherche HALMA, a orchestré l'organisation administrative et matérielle, la coordination et le secrétariat de la rencontre. Que toutes et tous reçoivent les remerciements sincères des organisateurs du colloque et des éditeurs des actes — et que les auteurs veuillent bien nous pardonner le retard avec lequel paraît enfin ce livre[6] !

La prochaine manifestation commune des Universités Kapodistrienne d'Athènes et Charles-de-Gaulle – Lille 3 se tiendra à Athènes au printemps 2008. Puissent Apollon Pythien et son chœur de Muses, mais aussi les Géants lillois Lyderic et Phynart, qui parrainèrent nos premières réunions, les uns à Delphes à l'ombre des Phédriades, les autres à Lille à celle de la Grande Roue, assurer le succès de la troisième et permettre que se prolonge bien au-delà une si fructueuse collaboration !

Constantin BOBAS
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3 / HALMA-IPEL UMR 8164

† Constantin EVANGELIDIS
Université Kapodistrienne, Athènes

Tatiana MILIONI
Université Kapodistrienne, Athènes

Arthur MULLER
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3 / HALMA-IPEL UMR 8164

2. À l'Université Kapodistrienne : le service des relations internationales ; à l'Université Charles-de-Gaulle – Lille 3 : les Relations internationales, l'UFR des Sciences Historiques, l'UFR des Langues romanes (section de Grec moderne), l'École doctorale TeSoLac et le DEA des Sciences de l'Antiquité.
3. Grèce : Ministère de la Culture (ΥΠΠΟ) et Ministère de l'Éducation et des Affaires religieuses. France : Ministère de l'Éducation nationale et de la Recherche et le CNRS.
4. École française d'Athènes ; Ambassade de France et Institut Français d'Athènes.
5. Région Nord – Pas-de-Calais ; Conseil général du Nord ; Ville de Villeneuve d'Ascq.
6. Ne sont pas incluses dans ce volume les communications de Danièle Delmaire, † Constantin Evangelidis, Victor Kik, Olga Palagia, Nassa Patapiou, Guy Stroumsa et Najib Zakka.

Ouvrage composé par / Ηλεκτρονική επεξεργασία βιβλίου:
Camille De Visscher (Halma-Ipel – UMR 8164)

Traitement numérique de l'illustration / Επιμέλεια εικονογράφησης:
Gilbert Naessens (Halma-Ipel – UMR 8164)

Maquette de couverture / Εξώφυλλο:
Arnaud Osinski (Université Lille 3)

Achevé d'imprimer / Τυπωθηκε στο:
Imprimerie de l'Université d'Athènes / Ε.Κ.Π.Α
5 rue Stadiou, 105 62 - Athènes / Σταδίου 5, Τ.Κ. 105 62 - Αθηνα
Tél. / Τηλ. 210.36.89.374-210.36.89.375-210.36.89.388,
Fax : 210.36.89.433

Pour le compte de l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes /
Για λογαριασμό του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
το Νοέμβριο του 2008
Dépôt légal : 4e trimestre 2008

ISBN 978-960-466-024-7

LA NOTION DE « POPULAIRE » EST-ELLE APPLICABLE AU POLYTHÉISME GREC ?

Vinciane Pirenne-Delforge
FNRS – Université de Liège

Résumé **–** Cet article propose une réflexion de méthode afin d'évaluer la pertinence analytique de la notion de « populaire » en contexte polythéiste. Après un bref parcours bibliographique, la lecture de quelques textes littéraires et épigraphiques conduit à poser l'hypothèse que l'opposition entre « sphère publique » et « sphère privée » pourrait davantage recouvrir les contrastes que la notion de « populaire » s'épuise vainement à traduire.

Περίληψη **–** Το άρθρο αυτό προτείνει ένα μεθοδολογικό προβληματισμό με στόχο την δυνατότητα χρησιμοποίησης και εφαρμογής της έννοιας του « λαϊκού » σε ένα πολυθεϊστικό θρησκευτικό σύστημα. Μετά από μια σύντομη βιβλιογραφική επισκόπηση, η προσέγγιση ορισμένων λογοτεχνικών και επιγραφικών κειμένων επιτρέπει την διατύπωση της υπόθεσης ότι η αντίθεση ανάμεσα στον « δημόσιο » και τον « ιδιωτικό » χώρο θα μπορούσε να είναι περισσότερο αποτελεσματική σε σχέση με την αντιθετική διάσταση την οποία η έννοια « λαϊκός » προσπαθεί μάταια να εκφράσει.

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 17-28
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 17-28

Comme l'ont indiqué les organisateurs dans leur présentation du thème de cette rencontre, l'adjectif « populaire » appliqué au domaine religieux pose de nombreux problèmes de définition. J'ajouterai que la notion de « croyances » n'en pose pas moins. Devant des questions de méthode essentielles, cet article n'a d'autre ambition que de provoquer une réflexion.

Nous sommes récemment entrés dans le XXIe siècle en ayant perdu une grande partie de nos certitudes théoriques. La fin du siècle dernier a appliqué le « déconstructionnisme » à toutes les sciences dites « humaines » dans la mesure même où le langage y est à la fois le lieu de l'investigation et l'outil d'analyse. L'histoire, en tant que discipline, n'a pas échappé à la tourmente. Les différentes notions, les « étiquettes » utilisées dans l'analyse historique, ont été profondément remises en question, à tel point qu'il devient de plus en plus délicat d'utiliser des concepts tirés de la langue commune pour tenter de comprendre la vie des humains d'autrefois. Dans le champ particulier de l'histoire des religions, qu'il me suffise d'évoquer les notions de « mythe », de « rite », pour ne rien dire du terme même de « religion ». Cette critique a permis d'introduire un doute salutaire et de montrer les déterminismes culturels que notre vocabulaire porte en lui[1]. Toutefois, le refus d'user des mots de notre langue pour désigner les données de l'histoire, si on le pousse à son terme, risque de nous réduire au silence. Le moyen terme entre l'inconscience lexicale de nos prédécesseurs et l'hypercritique destructrice de certains de nos contemporains consiste à prendre quelques précautions en se penchant, notamment, sur le lexique déployé dans le contexte étudié. Ainsi, il serait stérile de refuser d'emblée de parler de « religion » là où le mot n'a pas d'équivalent exact – c'est le cas du polythéisme grec. Il s'agit bien plus de redéfinir la notion en fonction des champs sémantiques propres à la communauté étudiée et des actions qu'elle pose dans ce cadre. Une telle approche, qui était celle du regretté Jean Rudhardt en contexte grec, permet d'éviter le piège de la référence implicite à un faisceau de significations étrangères au contexte étudié. Ce piège n'est rien d'autre que l'écueil de l'anachronisme.

1. Le « populaire » : définition et brève historiographie

1.1. Définition

En français, l'adjectif « populaire » désigne, selon une gradation subtile, 1) soit ce

1. Les exemples les plus marquants sont les notions de « mythe » et de « rite » (cf. *e.g.* Calame 1991), mais aussi celle de « magie » (Versnel 1991) et de « religion » (Dubuisson 1998). Cf., davantage dans le présent propos, les mises en garde de Aleshire 1994. – Sur les « mots-clés » et « mots-problèmes », cf. les intéressantes réflexions de Lenclud 1994.

qui appartient au peuple, ce qui émane de lui (*gouvernement populaire*) ; 2) soit ce qui lui est propre par comparaison avec d'autres instances que les dictionnaires s'abstiennent prudemment de déterminer (*croyances populaires, langue populaire*) ; 3) soit ce qui lui plaît et reçoit sa faveur (*un homme d'État populaire*)[2]. Quand on parle de « croyances populaires », c'est plus précisément à la deuxième acception de l'épithète que l'on se réfère. Le populaire s'inscrit en tant que terme d'une comparaison. Mais deux problèmes surgissent immédiatement : tout d'abord, de quel « peuple » parle-t-on en qualifiant quelque chose de « populaire » ? ensuite, quelle est la nature du deuxième terme de la comparaison, c'est-à-dire ce qui doit permettre à « populaire » de prendre sa pleine mesure ? La réponse à ces deux questions a des implications méthodologiques importantes, et, dans certains cas, « idéologiques ». Une brève historiographie de la notion en contexte grec, limitée au XXe s., permet de le montrer.

1.2. M.P. Nilsson

Ainsi, l'un des grands noms de l'étude de la religion grecque est incontestablement le Suédois Martin Nilsson. Quiconque aborde un tel domaine en passe presque obligatoirement par sa monumentale *Geschichte der griechischen Religion*. À côté de cette large synthèse, l'auteur a également publié, entre bien d'autres choses, un petit ouvrage intitulé *Greek Popular Religion*, traduit en français chez Plon sous le titre de *La religion populaire dans la Grèce antique* (1954). Nous entrons donc de plain-pied dans notre champ d'investigation. Or on voit, dès l'introduction du livre, que son auteur veut réagir à deux courants d'interprétation de la religion grecque actifs de son temps[3] : d'un côté, une perspective de type anthropologique encore marquée par l'obsession des origines chère au XIXe s., d'autre part, l'étude de la pensée religieuse des Grecs telle qu'on peut l'appréhender chez les écrivains et les philosophes. Nilsson veut donc se démarquer du « primitivisme » hérité de ce que l'on appelle « l'École anthropologique de Cambridge », tout autant que d'une philologie esthétisante bien présente en Allemagne. Pour ce faire, c'est du côté des folkloristes allemands qu'il se tourne, des érudits comme les frères Grimm ou Johann Mannhardt, qui ont privilégié les traditions de l'Europe du Nord en réaction aux investigations plus exotiques des anthropologues anglais. Ces traditions sont celles des campagnes, des milieux ruraux, et Nilsson pose le principe que « pour comprendre la religion populaire grecque, il faut partir de la vie agricole et pastorale des campagnes, vie qui n'était, du point de vue culturel, ni très évoluée ni très primitive » (p. 6). Et de suivre alors celui qu'il appelle « notre paysan » dans les méandres de sa simple existence en repérant les actes de dévotion qu'il est amené à pratiquer. Que de tels actes soient surtout attestés par la littérature ne semble pas lui poser de problème. Pour lui,

2. P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* V (1962), p. 471.
3. Sur cet arrière-plan, voir Despland 1974, Graf 1993.

cette religion rurale, de paysans humbles et illettrés, « fut la forme la plus tenace de la religion grecque » (p. 34), par rapport aux formes « plus élevées » (mais que sont les formes plus élevées ?). Dans les chapitres suivants, il étudie tout d'abord les Mystères d'Éleusis, considérés comme le plus bel épanouissement de la religion populaire grecque (p. 69). Il aborde ensuite les cultes domestiques assimilés au « populaire ». Et il poursuit par cette curiosité théorique qu'est la « religion populaire » des habitants des villes, dont on comprend très vite qu'elle fait référence au troisième plan de la définition livrée plus haut : ce qui est « populaire » en ville, c'est ce qui plaît au peuple, notamment les Grandes Dionysies et les Panathénées ! (p. 148 *sq.*). Puis viennent les superstitions et la magie, les oracles et les prédictions des devins, autant de lieux privilégiés du « populaire » dans la perspective de Nilsson.

Il convient de faire deux observations :
– la méthode « folkloriste » de Nilsson pose implicitement comme termes de la comparaison avec « populaire » la notion d'élévation spirituelle ; or cette « spiritualité » contrastive est une construction de type judéo-chrétien que sous-tend une échelle de valeur implicite en termes d'expérience religieuse : la « populaire » et la « plus élevée ».
– c'est l'ensemble de ce que nous appelons « religion grecque » qui relève du « populaire » si l'on s'appuie sur de telles prémisses puisque le système religieux des Grecs est avant tout une pratique traditionnelle accomplie par différents groupes, depuis le cercle familial jusqu'à la cité dans son ensemble, en passant par divers cercles de sociabilité. La « spiritualité » contrastive pose donc d'infinis problèmes de définition dans un tel cadre. Il me semble qu'elle est même totalement « impertinente ».

1.3. J.D. Mikalson

*A*vec le livre de Nilsson, nous nous situons avant la deuxième guerre mondiale. Avec mon exemple suivant, ce sont les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix, et une période dès lors bien plus proche de nous. Jon Mikalson a publié deux ouvrages, intitulés respectivement *Athenian Popular Religion* (1983) et *Honor thy Gods: Popular Religion in Tragedy* (1991). La définition du « populaire » est livrée d'emblée : « Ce livre présente ce que les gens d'Athènes, mis à part les poètes et les philosophes, disent sur leurs dieux et leurs croyances religieuses » ([1983] ix). À la page suivante, l'auteur affirme sa dette à l'égard du livre de J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Mais il confesse : « Rudhardt a inclus de nombreuses sources poétiques dans sa discussion de la religion populaire… » Or, selon Mikalson, il est de meilleure méthode de déterminer d'abord quelle documentation peut relever de la croyance populaire. C'est seulement après cette évaluation que l'on est censé repérer les « croyances populaires » ou les allusions qui y sont faites chez les poètes et les philosophes. Il veut s'affranchir aussi de toute théorie

anthropologique et de ce qu'il appelle des « spéculations » pour s'en tenir à une « description ». Ce programme appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord, Mikalson choisit de travailler sur les orateurs, les inscriptions et Xénophon, autant de textes censés refléter l'opinion de l'homme de la rue. C'est seulement dans un second temps, le deuxième livre, qu'il confronte ses conclusions aux tragédies, conçues comme des météores sans guère de lien avec la religion de la vraie vie. Les dieux tragiques deviennent de pures constructions littéraires, des abstractions intellectuelles sans relation avec le culte. Cette thèse – que ce bref résumé caricature un peu, il est vrai – est un des résultats à mon sens problématique de l'opposition artificielle entre ce qui est « populaire » et ce qui ne l'est pas : concevoir la tragédie de cette manière, c'est appauvrir sa complexité, certes, mais surtout ignorer le processus interactif qui fait de ces représentations théâtrales un jeu permanent sur les représentations propres au public. Si Mikalson a raison, la tragédie n'a plus guère de sens dans le contexte qui l'a vu naître[4].

Ensuite, et contrairement à ce que laisse entendre Mikalson, à aucun moment J. Rudhardt n'utilise le terme « populaire » dans sa thèse et c'est une pure projection de l'interpréter ainsi. Les analyses lexicologiques de Rudhardt ont au contraire montré une cohérence remarquable des représentations religieuses véhiculées par les différents types de sources littéraires utilisées, montrant dès lors, à mon sens, l'impertinence d'un découpage entre ce qui serait « populaire » et ce qui ne le serait pas.

Nilsson a fait œuvre rigoureuse en fonction de son horizon de pensée et Mikalson a livré des ouvrages tout à fait estimables, même si l'on n'en partage pas les prémisses. Il n'en reste pas moins que cette notion de « populaire » appliquée aux polythéismes peut faire des ravages. Par curiosité, j'ai livré les mots-clés « religion populaire » à ce broyeur d'information qu'est le moteur de recherche Google. En contexte chrétien, l'expression surgit systématiquement en opposition à religion « officielle ». C'est donc par contraste avec une « orthodoxie » que le niveau dit « populaire » est déterminé et tout particulièrement associé à la dimension affective de la vie individuelle ou aux exutoires de type carnavalesque. Je laisse aux spécialistes du domaine le soin de discuter la pertinence de la notion à leur profit. En contexte païen, le résultat est catastrophique. Je vous livre un exemple[5] de ce que l'on trouve pour la religion grecque : l'opposition se fait entre religion « civique » et religion « populaire ». La première est – je cite – « enracinée dans la religion domestique, on y voue un culte aux morts et au feu du foyer ; elle se tourne vers les puissances ouraniennes et leur offre sacrifices, processions, fêtes ; c'est une religion pratiquée par l'élite de la société antique ». La seconde est « plutôt une religion tournée vers l'agraire, elle s'adresse

4. Voir la critique de Sourvinou-Inwood 1997.

5. http://www.yrub.com/mytho/mythrel.htm

avant tout aux puissances mystérieuses et redoutables de la nature. Déméter et Dionysos sont ses dieux de prédilection. Les cérémonies sont le plus souvent secrètes. » Je reconnais qu'il s'agit là d'un exemple extrême. Sans mener chaque fois à tel degré d'absurdité, qui relève surtout d'une totale méconnaissance du domaine, la notion de « populaire » me semble largement inopérante en contexte polythéiste soit – et c'est le cas de Nilsson – parce qu'elle est tellement large qu'elle n'explique rien, soit – et c'est le cas de Mikalson – parce qu'elle conduit à opérer, dans la documentation disponible, des choix culturellement déterminés par les *a priori* du chercheur contemporain.

2. Le sacrifice au cœur de la pratique traditionnelle[6]

Après cette réflexion critique, venons-en à une analyse plus constructive. En effet, je n'ignore pas l'existence de différents niveaux de conscience religieuse dans une même communauté. Il est évident que les textes écrits par des intellectuels risquent de ne pas refléter fidèlement la vie religieuse de leurs contemporains. Les sentiments prêtés à des personnages de drames ou de comédies font-ils référence aux conceptions propres à leur auteur ou à l'« air du temps » ? Les méditations et les réinterprétations philosophiques laissent-elles poindre des conceptions religieuses largement répandues ? Ce sont des questions difficiles et je ne les méconnais pas[7]. Mais y répondre par des catégorisations tranchées me semble excessif. En effet, il serait excessif de renoncer purement et simplement à utiliser ces documents pour approcher les conceptions religieuses d'une communauté – comment se payer un tel luxe ? Et il serait tout aussi excessif de croire à l'inverse que le sentiment religieux du citoyen lambda se trouve tout entier dans les œuvres littéraires. Enfin, il serait tout à fait arbitraire de diviser une société en fonction d'une religion des « élites » et une religion du « vulgaire » – car quels seraient les critères à utiliser ?

Je prendrai plus volontiers l'option préalable et opératoire de l'adhésion commune à une tradition qui comprend à la fois des gestes et des représentations. Les gestes relèvent de l'éducation au culte des dieux de la famille, des dieux de la cité, qui bien souvent sont les mêmes, de la participation aux différentes fêtes du calendrier[8]. Les représentations – multiples et non codifiées – sont portées par

6. Dans une bibliographie pléthorique, il faut citer les « classiques » : Stengel 1910, Meuli 1946, Vernant, Detienne 1979, Reverdin, Rudhardt 1981, Burkert 1983, auxquels on ajoutera le récent volume collectif Georgoudi *et al.* 2005.

7. Cf. Kearns 1995.

8. Pirenne-Delforge 1999 ; Price 1999.

les récits traditionnels, par l'iconographie, qu'elle soit artisanale ou monumentale, mais aussi par les gestes eux-mêmes qui véhiculent un message implicite[9]. L'engagement concret dans la pratique rituelle traditionnelle relève de la fidélité au groupe dans lequel elle s'inscrit : elle ne présuppose nullement l'adhésion proclamée à un message déterminé. Même les philosophes les plus radicaux dans leur critique des représentations traditionnelles peuvent respecter la pratique rituelle de la cité, quitte à la charger d'un contenu mieux adapté à leurs exigences propres[10]. Si l'on situe la notion de « populaire » à cet endroit, cela signifie que tout est populaire dès que l'on aborde la religion grecque.

Posons dès lors le problème à l'envers. Plutôt que de projeter sur la culture étudiée une distinction largement héritée d'un déterminisme qui lui est étranger, voyons si les anciens ont thématisé différents niveaux dans la pratique et dans les représentations religieuses et, si oui, quels contours ces distinctions épousent. Or, en cette matière, les différents types de sources, depuis les traités philosophiques jusqu'aux règlements épigraphiques, font une distinction récurrente : elle se situe entre le particulier et le général, entre l'individuel et le communautaire. En grec, c'est l'*idion* d'un côté, et le *dèmosion* ou le *koinon* de l'autre. C'est ce que l'on traduit généralement par l'opposition privé/public. Mais comme ce couple n'est pas moins problématique dans ses implications que la notion de « populaire », je préfère m'en tenir à la traduction en « individuel » et « communautaire »[11]. Il me semble que réfléchir en ces termes sur les pratiques et les représentations religieuses des Grecs de l'antiquité permet de limiter les distorsions de sens. Quelques exemples concrets permettront de donner davantage de corps à une réflexion jusqu'ici fort théorique.

L'offrande est l'acte central de la pratique religieuse des Grecs. Le don à la divinité, quels qu'en soient la motivation, le bénéfice escompté ou les modalités d'accomplissement, est le lieu concret, mais aussi symbolique, de la communication entre les humains et leurs dieux. Ce don peut être ou non transformé, selon qu'il s'agit d'un *anathèma* ou d'un sacrifice – sanglant ou non-sanglant. Mais à chaque fois il met en place une relation au divin et une série de représentations qui en sont solidaires. Les philosophes ont réfléchi sur cette pratique et les instances décisionnelles l'ont réglementée. La comparaison est éloquente.

Ainsi, Platon, dans ses *Lois* (909d-e), proscrit les sanctuaires et les autels dans les demeures particulières. Tout sacrifice, même accompli par un individu, doit être offert dans un lieu susceptible de donner à ce don la publicité qui évitera les abus. Les abus dont il est question chez le philosophe relèvent de l'affectif individuel et

9. Scheid 2005.

10. Motte 2000

11. Deux volumes récents se sont penchés sur ces notions : Polignac, Schmitt-Pantel 1998 et Dasen, Piérart 2005.

d'une crainte excessive qui risquerait d'attirer la colère divine sur toute la communauté. Dans le cadre de l'utopie platonicienne, le *koinon*, le *dèmosion* est le garant d'une relation harmonieuse entre les hommes et leurs dieux. C'est donc une différence de degré et non de nature qui distingue les pratiques adéquates de celles qui peuvent se révéler néfastes. Dans chaque cas, il s'agit d'une offrande, qu'elle soit ou non sacrificielle. Aurait-on enfin trouvé, dans les condamnations de Platon, le « populaire » qui nous échappe depuis tout à l'heure ? Serait-ce la multiplication anarchique des lieux de culte particuliers et des pratiques excessives qui lui sont liées ? Mais comment pouvons-nous, hommes et femmes d'aujourd'hui, pointer du doigt l'instant où l'on passe d'une pratique « normale » à une pratique « populaire » du moment où la différence est de degré et non de nature ? Doit-on dès lors assimiler toute pratique « privée » et « individuelle » à du populaire ? Mais que faire alors de tous ces *idioi* dont nous parlent les règlements sacrificiels ? Car, dans les sanctuaires, les règlements (ce que l'on appelle généralement des « lois sacrées »[12]) opèrent un même type de distinction, même si les motivations en sont différentes. Les victimes sacrificielles peuvent émaner des particuliers ou de la communauté – c'est-à-dire souvent la cité. Parmi les particuliers, on verra parfois distingués les citoyens et les étrangers. Les raisons de ces distinctions sont avant tout économiques. Il s'agira de déterminer la part du prêtre dans l'opération, qui varie selon l'instance qui sacrifie, ou encore les sommes d'argent à verser dans le *thesauros* du sanctuaire, qui varient de la même manière. Le sacrifice est une opération où chacun doit recevoir son dû : le dieu, le prêtre et le fidèle. La part du dieu est constante dans tous les cas, mais les autres parts varient selon l'identité du sacrifiant[13]. De son côté, Thucydide (II 13, 4) évoque les *anathèmata* qui, dans les sanctuaires, sont offerts par des particuliers ou au nom de la communauté. Le prêtre ou d'autres officiants règlent les modalités du dépôt des offrandes dans les sanctuaires dont ils ont la charge. Un beau cas est offert par une inscription attique du IVe s. av. J.-C. C'est une sorte de règlement de police autour du Thesmophorion d'un dème. La prêtresse doit expressément être présente lorsque quiconque veut affranchir un esclave, réunir un thiase, établir des objets sacrés, faire des purifications, s'approcher des autels ou du mégaron, hormis les jours de fête et de rassemblement des femmes selon les coutumes ancestrales (*IG* II² 1177 = Sokolowski 1969, n° 36). Une fois encore, la distinction est opérée entre la démarche individuelle et les actions traditionnelles de la communauté représentée, en l'occurrence, par les femmes qui honorent Déméter Thesmophoros. Si distinction il y a, c'est moins pour contrer les abus que craignait Platon – même s'il y a sans doute un peu de cela aussi – que pour assurer à la prêtresse le revenu auquel elle a droit lors de toute opération engagée dans le sanctuaire. L'accomplissement d'une

12. Cf. les corpus classiques de Prott, Ziehen 1896-1906, Sokolowski 1955, 1962, 1969, et le volume tout récent de Lupu 2005. Sur la notion de « lois sacrées », voir Parker 2004.

13. Sur ces aspects, que l'on me permettre de renvoyer à l'article Georgoudi, Pirenne-Delforge 2005.

démarche sacrificielle *idia*, « en particulier », n'est donc pas fondamentalement différent d'une démarche collective, « officielle ». Il s'agit à chaque fois d'entrer en relation avec le divin afin d'en obtenir un bienfait ou de lui rendre grâce. L'impact de la démarche est variable – d'un côté, un besoin individuel plus ou moins précis selon les cas, de l'autre la prospérité de la communauté ou du groupe au nom duquel le sacrifice est accompli. La dimension économique de l'opération est également variable et la modestie des offrandes individuelles contraste, par exemple, avec les bovins adultes que comptent bon nombre de grands sacrifices publiques. Mais c'est une fois encore une différence de degré et non de nature. Les femmes mises en scène par Hérondas (*Mimiambes* 4) et qui se rendent près d'Asclépios pour lui offrir un coq ne relèvent pas davantage du populaire que la dîme des récoltes et des troupeaux offerte à l'Artémis de Scillonte par Xénophon (*Anabase* V, 3, 9-10) ou le porcelet sacrifié à la Kourotrophos dans le calendrier du dème attique d'Erchia (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 21, n° 541 ; Sokolowski 1969, n° 18).

Or, quand on sait combien l'offrande, durable ou transformée, est au cœur de ce que nous appelons « religion grecque », l'impertinence de la notion de « populaire » appliquée à une telle procédure doit faire douter de son caractère opératoire pour appréhender l'ensemble du domaine.

Bibliographie

Aleshire 1994 — Susan Aleshire, « Towards a Definition of 'State Cult' for Ancient Athens », dans R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Athens, 22-24 November 1991*, Stockholm, 1994, p. 9-16

Burkert 1983 — Walter Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Londres, 1983

Calame 1991 — Claude Calame, « 'Mythe' et 'rite', des catégories indigènes ? », *Kernos* 4 (1991), p. 179-204

Dasen, Piérart 2005 — Véronique Dasen, Marcel Piérart (éd.), Δ . *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique, Kernos* suppl. 15 (2005)

Despland 1974 — Michel Despland, « Seven Decades of Writing on Greek Religion », *Religion* 4 (1974), p. 118-150

Detienne, Vernant 1979 — Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979

Dubuisson 1998 — Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion*, Bruxelles, 1998

Georgoudi *et al.* 2005 — Stella Georgoudi, Renée Koch-Piettre et Francis Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée antique*, Turnhout, 2005

Georgoudi, Pirenne-Delforge 2005 — Stella Georgoudi, Vinciane Pirenne-Delforge, *s.v.* « Personnel du culte. Monde grec », *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* V (2005), p. 1-65

Graf 1993 — Fritz Graf, *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore, 1993

Kearns 1995 — Emily Kearns, « Order, Interaction, Authority. Ways of looking at Greek religion », dans A. Powell (éd.), *The Greek World*, Londres, 1995, p. 511-529

Polignac, Schmitt-Pantel 1998 — F. de Polignac, P. Schmitt-Pantel (éd.), *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques, Ktèma* 23 (1998)

Lenclud 1994 — Gérard Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », dans M. Detienne (éd.), *Transcrire les mythologies*, Paris, 1994, p. 25-44

Lupu 2005 — Eran Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leyde, 2005

Meuli 1946 — Karl Meuli, « Griechische Opferbraüche », dans *Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Bâle, 1946, p. 185-287

Mikalson 1983 — Jon D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill, 1983

Mikalson 1991 — Jon D. Mikalson, *Honor thy Gods: Popular Religion in Tragedy*, Chapel Hill, 1991

Motte 2000 — André Motte, « Xénophane de Colophon et la naissance d'une théologie nouvelle », dans M. Mazoyer, O. Casabonne (éd.), *Studia Anatolica et varia. Mélanges offerts au professeur René Lebrun* II, *Kubaba* série *Antiquité* 6, Paris, 2000, p. 151-194

Nilsson 1954 — Martin P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954

Nilsson 1967-1974³ — Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, Munich, 1967-1974³

Parker 2004	Robert Parker, « What are sacred laws? », dans E.M. Harris, L. Rubinstein (éd.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Londres, 2004, p. 57-70.
Pirenne-Delforge 1999	Vinciane Pirenne-Delforge, « Religion grecque », dans Y. Lehmann (éd.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1999, p. 77-175
Price 1999	Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, 1999
Prott, Ziehen 1896-1906	Johann von Prott, Ludwig Ziehen, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, 2 vol., Leipzig, 1896-1906
Reverdin, Rudhardt 1981	Olivier Reverdin, Jean Rudhardt, *Le sacrifice dans l'antiquité. Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique* 27, Vandœuvre, 1981
Rudhardt 1958	Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958 [Paris, 1992]
Scheid 2005	John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005
Sokolowski 1955	Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris, 1955
Sokolowski 1962	Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962
Sokolowski 1969	Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969
Sourvinou-Inwood 1997	Christiane Sourvinou-Inwood, « Tragedy and Religion: Constructs and Readings », dans Chr. Pelling (éd.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1997, p. 161-186
Stengel 1910	Paul Stengel, *Opferbraüche der Griechen*, Berlin, 1910
Versnel 1991	Henk S. Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 (1991), p. 177-197

DIEUX, HÉROS, DÉMONS
DANS LES LAMELLES ORACULAIRES DE DODONE

Éric Lhôte
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
(Halma-Ipel – UMR 8164)

Résumé **–** Dans le corpus des lamelles oraculaires de Dodone, tel qu'il est aujourd'hui disponible (*LOD*), un texte et un seul fait allusion aux démons (*LOD* 8A, IIIe s. à 167 av. J.-C. = *SGDI* 1582) : « Évandros et sa femme demandent à Zeus Naios et à Diona à quel dieu ou héros ou démon ils pourraient adresser des prières et sacrifier pour réussir au mieux, eux-mêmes aussi bien que leur famille, pour le présent et pour tout l'avenir ». La hiérarchie des êtres qui se manifeste dans ce texte ne correspond ni à celle d'Homère, ni à celle d'Hésiode : on cherche à démontrer que la triade dieux-héros-démons n'apparaît sous sa forme la plus authentique que dans la lamelle d'Évandros, d'époque hellénistique, parce qu'on a affaire à un particulier qui s'adresse directement à Zeus Naios et à Diona sous le sceau du secret. Les véritables démons, de la période indo-européenne à nos jours, sont des êtres surnaturels, bénéfiques ou maléfiques, mais en tout cas objet d'un tabou. Les constructions d'Homère et d'Hésiode (*Travaux* 106-201) relèvent, pour le premier, d'une poésie de la deuxième fonction indo-européenne (fonction guerrière), et pour le second d'une poésie de la troisième fonction (production et reproduction).

Περίληψη **–** Από το corpus των χρηστηρίων ελασμάτων του Μαντείου της Δωδώνης, το οποίο έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας (*LOD*), ένα μόνο κείμενο αναφέρεται στους δαίμονες (*LOD* 8A, Γ' αιώνας – 167 π.Χ. = *SGDI* 1582): [*f* ; ; ; ; *f*]] *f* ; ; [*f* ; ; ; [; *f* ; ; { . Η ιεράρχηση των όντων η οποία απαντά σε αυτό το κείμενο δεν αντιστοιχεί με αυτή του Ομήρου ή του Ησιόδου: στόχος μας είναι να αποδείξουμε ότι

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 29-36
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 29-36

η τριάδα θεών-ηρώων-δαιμόνων παρουσιάζεται στην πλέον αυθεντική της μορφή μόνο στο χρηστήριο έλασμα του Ευάνδρου, της ελληνιστικής περιόδου, επειδή πρόκειται για έναν ιδιώτη ο οποίος απευθύνεται άμεσα στον Νάϊο Δία και εμπιστευτικά στη Διώνη. Οι πραγματικοί δαίμονες, από την ινδο-ευρωπαϊκή περίοδο ως τις μέρες μας, είναι υπερφυσικά, καλά ή κακά, όντα, αλλά σε κάθε περίπτωση θεωρούνται ιεροί και απαγορευμένοι (ταμπού). Τα σχήματα τα οποία απαντούν στον Ομηρο και τον Ησίοδο (*Εργα* 106-201) ανήκουν, για τον πρώτο, σε μια ποίηση η οποία αντιστοιχεί στη δεύτερη ινδο-ευρωπαϊκή λειτουργία (πολεμική λειτουργία), και για τον δεύτερο, σε μια ποίηση η οποία αντιστοιχεί στην τρίτη λειτουργία (παραγωγή και αναπαραγωγή).

J.-P. Vernant, s'intéressant aux héros et aux démons tels qu'ils sont évoqués par Hésiode, *Travaux* 106-201, dans le mythe des races, écrit : « Les inscriptions auxquelles se réfère Victor Goldschmidt et qui, comme celles de Dodone, présentent la série dieux, héros, démons ne sont pas antérieures au IVe siècle »[1]. Il n'est pas question de revenir ici sur les problèmes fort complexes soulevés par l'origine du culte des héros, et par la nature des démons et l'origine des cultes dont ils ont pu être l'objet, mais simplement de s'interroger sur les héros et les démons à Dodone, en invoquant essentiellement les textes d'Homère et d'Hésiode.

Il faut commencer par corriger une imprécision dans la remarque de J.-P. Vernant, imprécision dont il n'est pas responsable, puisque les inscriptions qu'il mentionne n'étaient pas, à l'époque où il écrivait, publiées de manière systématique. En réalité, une seule inscription de Dodone présente la série dieux, héros, démons. Il s'agit de la lamelle oraculaire *LOD* 8A, datable, d'après ses caractéristiques paléographiques et linguistiques, du IIIe s. à 167 av. J.-C., et dont voici le texte :

. . [<
ς ; ; ; ; <
]]
; ς ;[<
; ; ; [ς ;
; ς ; { .

Gurlitt a voulu restituer la triade dieux, héros, démons dans *LOD* 66A, en alphabet corinthien et datable de *ca* 425-400 av. J.-C. :

. . . . . Χ.
; ; <
]] <
ς ; ; ς [.

1. Vernant 1996, p. 105.

En réalité, il vaut mieux opter pour des restitutions courtes, l'étude du formulaire des questions oraculaires à Dodone ayant montré qu'il est très souvent abrégé. D'autre part, il n'est pas de bonne méthode de restituer des éléments exceptionnels. On proposera donc plutôt :

] <
ς [.

Il en va de même de *LOD* 163Bb, du IIIe s. av. J.-C. :

ς ;
; {

Hoffmann voulait restituer , mais les formes dialectales de ce type ne sont pas attestées en Épire, non plus que dans le corpus des lamelles. Pour la même raison de méthode invoquée plus haut, on doit donc rejeter cette restitution.

Il existe donc une seule attestation, dans le corpus des lamelles, de la triade dieux-héros-démons : il s'agit de la lamelle d'Évandros, qui est manifestement atypique. Comme on le verra, cette particularité s'explique sans doute par le caractère non seulement religieux, mais aussi éventuellement magique du rite oraculaire à Dodone.

On sait que, chez Homère, la hiérarchie des races se présente de la manière suivante : 1) = *dii* / = *numen*, 2) { ς, 3) ς. { ς + ς = [. Le terme renvoie à la personnalité des dieux, tandis que renvoie à leur puissance occulte. Les { ς sont des mortels de race supérieure et s'opposent comme tels à la masse indifférenciée du ς.

Chez Hésiode, la hiérarchie se présente ainsi : 1) , 2) ς = hommes de l'âge d'or *post mortem* 3) { ς 4) hommes de l'âge de fer. En ce qui concerne les hommes de l'âge d'argent, il faut renoncer à les intégrer dans cette hiérarchie, car le vers qui permettrait de définir leur nature est trop corrompu pour qu'on puisse rien en déduire (Hésiode, *Travaux* 140-142) :

; ; ; ς ; ,
; ; (?) ς (?) ς (?) ,
, [ς ; ; .

Notes critiques (d'après P. Mazon, *CUF*, 1928) (sch.) : (vel)// ς : ς sch.// ς Peppmüller : ;(vel ;)

On ne peut pas affirmer, quoi qu'en dise J.-P. Vernant, qu'Hésiode considère les hommes de l'âge d'argent comme des démons. Peut-être sont-ils les mauvais démons, par opposition aux bons démons de l'âge d'or, mais rien ne le garantit. Ces vers ont manifestement été contaminés par les vers 121-123, où il est question des hommes de l'âge d'or :

; ; ; ς ; ,
; ; ς ; ς ; ; ς
, , ς ...

Non liquet, donc, à propos de la nature des hommes d'argent *post mortem* selon Hésiode. Peut-être leur sort est-il analogue, non à celui des hommes d'or, comme le voudrait J.-P. Vernant, mais à celui des hommes de l'âge de bronze (v. 152-155) :

; ; ; ; / ς
ς
: ς ; ; ς ς
ς, ; [.

Ces hommes de l'âge de bronze incarnent pour Hésiode la brutalité militaire pure et simple : ils sont retournés au néant, et sont *ipso facto* exclus de la hiérarchie des êtres.

On voit donc que la triade 1) , 2) { ς, 3) ς de la lamelle d'Évandros ne correspond ni à celle d'Homère, ni à celle d'Hésiode. La nature des dieux est la même dans les trois cas, mais, à Dodone, les héros sont essentiellement des héros fondateurs. Cela ressort nettement de deux réponses de l'oracle prescrivant chacune une série de sacrifices, où on lit entre autres :
– *LOD* 141 , : il ressort de l'ensemble du document, consistant en une question d'interprétation difficile et en une réponse de l'oracle, que la consultante est une Athénienne mariée à un Dorien. Érechthée est un héros fondateur essentiellement athénien, et Héraclès est l'éponyme des Héraclides, des Doriens. L'oracle tient compte de la double nationalité, pour ainsi dire, de la consultante pour prescrire les sacrifices à accomplir.
– *LOD* 142 { (= attique /) : ce héros est inconnu par ailleurs, mais l'étymologie même de son nom désigne un héros fondateur.

Il y a cependant moyen d'établir un lien entre les héros homériques et hésiodiques, et les héros mentionnés à Dodone : on sait en effet que, d'un point de vue mythologique ou national/ethnique/clanique, toute fondation suppose, d'une manière ou d'une autre, sous forme simple ou sous forme métaphorique, une guerre de fondation. Les héros homériques et hésiodiques sont essentiellement des guerriers parce que nous sommes dans le cadre de la poésie épique ; les héros de Dodone sont essentiellement des fondateurs parce que nous sommes dans le cadre de la société réelle, dont les mythes, en dernière analyse, sont les mêmes que ceux de la poésie épique, mais avec un éclairage différent.

Il en va tout autrement de la mention des démons dans la lamelle d'Évandros : le lien avec les / d'Homère ou avec les hommes de l'âge d'or d'Hésio-

de est *a priori* incompréhensible. D'un point de vue hiérarchique, chez Homère, est au même niveau que ς ; chez Hésiode, la hiérarchie se présente sous la forme 1) ς, 2) , 3) { ς. Dans la lamelle d'Évandros, qui est unique en son genre, il est évident que la mention des démons est un développement de la formule banale] , et que, par conséquent, les démons sont considérés comme des êtres inférieurs par rapport aux dieux et aux héros. Le soin avec lequel est rédigée l'inscription, qu'il s'agisse du formulaire ou de la transcription phonétique, ne laisse aucun doute à ce sujet. Il faut donc supposer que, dans l'esprit d'Évandros, après les cultes reconnus des dieux et des héros, il existe une troisième catégorie de culte, relevant de ce qu'il faut bien appeler la magie. Les démons d'Évandros doivent être des puissances occultes diffuses de par le monde, bénéfiques ou maléfiques, mais qui, en tout cas, ne sont pas reconnues dans la pratique sociale légitime de la religion. Or, à Dodone, on a pu montrer :
– que les questions oraculaires étaient censées être secrètes, ce qui interdit tout contrôle social sur leur contenu.
– que, de fait, plusieurs questions oraculaires relèvent à la fois de la pratique religieuse reconnue et légitime, et de la magie[2].

On trouve un bon exemple de ce que pouvaient être les démons bénéfiques dans l'*Alceste* d'Euripide : le chœur imagine l'épitaphe d'Alceste en ces termes (v. 1002-1004) :

{ ; [ς,
; :
, , ; ς.

On a donc bien affaire, dans le cas d'Alceste, à un être de troisième rang, inférieur aux dieux et aux héros, mais qui peut agir positivement dans le monde des vivants (; ς). C'est bien aussi à des êtres de ce genre qu'on a affaire dans la lamelle d'Évandros, à cette différence près que, dans la lamelle, il peut aussi s'agir d'êtres maléfiques, capables de nuire aux adversaires. Plusieurs questions oraculaires en effet se présentent aussi comme des malédictions ou des exorcismes, et d'autres font clairement allusion à des pratiques magiques. Nous étions déjà arrivés à cette conclusion quand le regretté[3] Anastase-Phébus Christidis a publié

2. Cf. *LOD*, chapitre intitulé « Rapports entre les lamelles oraculaires et les *defixiones* » et « Conclusion générale ».

3. À la date où je rédige cet article, 28/1/2005, je viens d'apprendre le décès d'A.Ph. Christidis : c'est une grande perte pour l'étude et la publication des lamelles oraculaires de Dodone. Rappelons en effet qu'A.Ph. Christidis restait, après les décès de S.I. Dakaris et I. Vokotopoulou, le seul responsable scientifique des quelque 1300 inédits du Musée de Jannina. Que les proches d'A.-Ph. Christidis, et tous ses collègues grecs, reçoivent ici nos plus sincères condoléances.

une petite série de lamelles inédites qui viennent la confirmer[4]. Parmi ces inédits, il en est un qui fait explicitement allusion à une malédiction (= *LOD* 141 bis) :

ς ;
ς ς ς *4 lettres au maximum*
ς

Tout porte donc à croire, dans la lamelle d'Évandros, que la mention des démons, après les dieux et les héros, a un caractère magique : outre les puissances surnaturelles reconnues par la religion officielle, Évandros, dont le style montre qu'il est méticuleux et désireux de ne rien oublier, compte aussi sur des puissances magiques, capables de le seconder ou de nuire à ses adversaires. Il est probable que la triade dieux-héros-démons d'Évandros représente la triade primitive de la hiérarchie des êtres : *Recentiores non deteriores*. Les constructions d'Homère et Hésiode sont des constructions poétiques, dont le but est de vider les démons de leur caractère magique, populaire, démoniaque au sens chrétien du terme. La poésie homérique, relevant de la deuxième fonction indo-européenne (fonction guerrière), oppose nettement les dieux aux héros, et réduit les démons à n'être que la manifestation de la puissance occulte des dieux. La poésie hésiodique, relevant de la troisième fonction (production et reproduction), relègue les héros en troisième position, et les sépare de la classe des dieux par l'échelon intermédiaire des démons bénéfiques, considérés comme les hommes de l'âge d'or *post mortem*[5]. Le cas des hommes d'argent reste obscur, en raison de l'altération du texte, mais cette altération même est peut-être significative d'une certaine gêne des copistes face à ces hommes de l'âge d'argent, qui ne peuvent qu'être des puissances néga-

4. Christidis *et al.* 1999 : édition de trois nouvelles lamelles (= *LOD* 125 bis, 49 bis, 141 bis), et réédition de deux lamelles déjà connues (= *LOD* 124 et 146).

5. Il faut corriger, à propos de l'Âge d'or, un étrange contresens, universellement répandu et dont P. Mazon, dans sa traduction de la *CUF*, se rend lui-même coupable : Hésiode ne dit nullement que le travail n'existait pas à l'Âge d'or, mais qu'il était facile, et que les fruits du travail étaient équitablement répartis, autrement dit que l'exploitation de l'homme par l'homme n'existait pas. On lit en effet, aux vers 117-119 des *Travaux*, ; [ς [/ ; [: } ; / { [; « La terre fertile produisait les moissons d'elle-même, en quantité et en abondance : et eux, les hommes de l'Âge d'or, pleins de bonne volonté et paisibles, ils se partageaient les travaux, parmi des biens sans nombre. » Comment P. Mazon peut-il traduire [par « ils vivaient de leurs champs » ? Il faut croire que cette idée hésiodique d'une sorte de communisme primitif, typique de sa poésie de troisième fonction, a paru immédiatement tellement choquante qu'on a éprouvé le besoin de la censurer : les poètes grecs postérieurs, les poètes latins surtout, les Chrétiens, pour qui le travail est par essence une malédiction, les critiques modernes enfin, qui ont suivi aveuglément cette tradition, ont mis l'accent sur , en négligeant [, le premier mot du titre de l'œuvre. Il est pourtant évident, pour Hésiode comme pour n'importe quel esprit non prévenu, que, même si la terre produit d'elle-même, il faut au moins moissonner, stocker, distribuer, transformer, etc., bref, travailler, pour que cette bénédiction soit utile. On a affaire ici à un mythe au second degré, qui s'est développé immédiatement après Hésiode et a prospéré jusqu'à nous : il serait intéressant d'étudier les modalités idéologiques de ce développement.

tives, et qui, pourtant, reçoivent encore des honneurs : , [ς ; ; .

La triade dieux-héros-démons n'apparaît donc sous sa forme la plus authentique que dans la lamelle d'Évandros, d'époque hellénistique, parce qu'on a affaire à un particulier qui s'adresse directement à Zeus Naios et à Diona sous le sceau du secret. Les véritables ς, de la période indo-européenne à nos jours, sont des êtres surnaturels, bénéfiques ou maléfiques, mais en tout cas objet d'un tabou.

Bibliographie

Christidis *et al.* 1999	Anastase Phébus Christidis, † Sotiris I. Dakaris, † Ioulia Vokotopoulou, « Magic in the oracular tablets from Dodona », dans D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic, Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997, Papers from the Norwegian Institute at Athens* 4, Bergen, 1999, p. 67-72
LOD	Éric Lhôte, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, 2006
Vernant 1996	Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1996, p. 19-106

SUR DES RITES FÉMININS POPULAIRES : SIGNIFICATIONS DES THESMOPHORIES EN GRÈCE

Jacky Kozlowski
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
(Halma-Ipel – UMR 8164)

Résumé **–** Les données textuelles concernant les Thesmophories révèlent que les femmes pratiquaient des rituels de fertilité/fécondité aussi bien pour elles-mêmes que pour les champs. Certaines offrandes recueillies en fouille apportent des exemples concrets de cette promotion de la fécondité des femmes. Les épouses des citoyens grecs affirmaient par le biais des Thesmophories leur réel pouvoir car elles seules détenaient les clefs du renouvellement de la cité. Au-delà de cette symbolique, c'est plus généralement l'intégration et la reconnaissance des femmes dans un univers géré par les hommes qui sont prônées au cours des Thesmophories.

Περίληψη **–** Τα σχετικά με τα Θεσμοφόρια κειμενικά δεδομένα αποκαλύπτουν ότι οι γυναίκες εκτελούσαν τελετουργίες ευφορίας/γονιμότητας τόσο για τις ίδιες όσο και για τους αγρούς. Ορισμένα αναθήματα τα οποία ανευρέθηκαν στα πλαίσια αρχαιολογικών ανασκαφών παρέχουν συγκεκριμένα παραδείγματα αυτών των διαδικασίων με στόχο τη γυναικεία γονιμότητα. Οι σύζυγοι των ελλήνων πολιτών καταφάσκουν διαμέσου των Θεσμοφορίων την πραγματική τους εξουσία, διότι μόνο εκείνες έχουν την δυνατότητα ανανέωσης της πόλης. Πέρα από την συμβολική αυτή διάσταση, κατά τη διάρκεια των Θεσμοφορίων εκθειάζεται γενικότερα η ένταξη και η αναγνώριση των γυναικών σε έναν κόσμο που διαχειρίζονται οι άνδρες.

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 37-54
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 37-54

L'*Hymne homérique à Déméter* est à l'origine de toute réflexion sur les Thesmophories. Il fournit une interprétation générale de cette fête réservée aux seules épouses de citoyens grecs. Le découpage des Thesmophories en trois journées concorde avec les trois « actes » de l'*Hymne* : le premier jour, l'*Anodos* ou *Kathodos* selon les sources, renvoyait à l'enlèvement de Korè par Pluton-Hadès ; la deuxième journée, la *Nesteia*, jour de jeûne, à la douleur de Déméter lors de ses recherches infructueuses ; et enfin, la *Kalligeneia*, terme traduit par la « belle naissance », est un jour de réjouissance, celui des retrouvailles entre la mère et la fille, un compromis ayant été trouvé : Korè passait deux tiers de l'année auprès de sa mère, le reste auprès de son époux, Hadès.

Les institutions de la cité respectaient le déroulement des Thesmophories et participaient d'une certaine manière au bon fonctionnement des cérémonies. Pourquoi un tel intérêt pour un culte qui ne concernait qu'une partie restreinte de la société, réduite aux épouses des citoyens ?

Le déroulement des Thesmophories et les rituels pratiqués pendant ces cérémonies ont permis d'élaborer diverses hypothèses concernant la signification de la fête. Les auteurs antiques et modernes l'ont interprétée de tout temps comme une fête de la fertilité des champs et de la fécondité féminine, à la fois dans un but de survie de l'espèce humaine et du renouvellement de la société grecque, sous le couvert d'un mariage légal. L'interprétation déjà ancienne de Henri Jeanmaire, qui suggérait que les Thesmophories étaient un rite de passage, permettra peut-être de montrer que certaines offrandes retrouvées dans ce type de sanctuaire renvoient à un passage définitif dans la vie d'une femme, celui qui est marqué par le mariage. Enfin, au delà des interprétations commodes, il ne faut pas oublier que les *thesmophoriazousai* revendiquaient avant tout leur véritable pouvoir – celui d'enfanter – au sein d'une société contrôlée par les hommes, et que les Thesmophories leur offraient un véritable lieu de démonstration.

1. La signification universelle : les Thesmophoria, une fête de la fertilité

1.1. Le calendrier : une fête des semailles ?

Les historiens de la religion grecque sont unanimes : les Thesmophories étaient une fête des semailles[1]. La relation existante avec le calendrier agricole est certainement due à la personnalité même de Déméter et au cycle des festivités qui lui étaient offertes. L'argument le plus souvent avancé est celui de la date même des célébrations : Cornutus, philosophe romain du Ier siècle après J.-C., dit que les

1. Deubner 1966, p. 51; Parker 1981; Burkert 1985, p. 245.

fêtes de Déméter avaient lieu à la saison des semailles (*Theologiae graecae* 28).

Or, dans le calendrier des cités, les Thesmophories étaient célébrées à des dates différentes : à Athènes, elles se déroulaient en plein automne, les 11, 12 et 13 Pyanepsion, c'est-à-dire en octobre-novembre (Aristophane, *Thesm.* 68) ; à Alimonte, elles avaient lieu le 10 du même mois (scholie à Aristophane, *Thesm.* 80) ; un décret d'Amyzon offre une correspondance entre le mois macédonien *Zeus* et celui de la cité, *Thesmophorios*[2]. Mais ces célébrations pouvaient aussi se dérouler en été : à Thèbes, d'après Xénophon (*Hell.* 5.2.29), ou encore à Alponos, si l'on en croit Strabon (1.3.20). À Délos, les Thesmophories étaient célébrées en Métageitnion, c'est-à-dire en août-septembre ; enfin, à Thasos, au cours d'un mois correspondant au Métageitnion délien et athénien[3].

Puisqu'il existe d'une région à une autre, une telle variation dans la date des célébrations, peut-on encore admettre que les Thesmophories étaient une fête des semailles ? Interpréter les Thesmophories de cette manière conduit à réduire cette fête d'ampleur « panhellénique » aux seules célébrations athéniennes. En effet, cette correspondance n'existe que dans le calendrier athénien qui plaçait justement ces fêtes au début de l'hiver, en octobre-novembre. Comment expliquer que certaines Thesmophories se déroulaient en été ? Il est impossible que des semailles aient eu lieu à cette époque de l'année, même en septembre[4].

Finalement, avec ces données, il est difficile de faire le lien entre ces cérémonies et une activité agricole qui soit la même d'un bout à l'autre de la Grèce. La fourchette chronologique dans laquelle se plaçaient les Thesmophories correspond à la fin d'un cycle agricole et au début d'un nouveau. Ces fêtes avaient certes une incidence sur la vie agricole mais aucune réelle fonction dans le calendrier.

Lin Foxhall a mis en parallèle le calendrier des travaux agricoles en Attique avec le calendrier religieux : elle a établi qu'il existait un véritable lien entre les fêtes religieuses et les travaux agricoles dans les structures sociales et politiques de la vie familiale et civique[5]. Elle a montré aussi qu'en réalité les Thesmophories, même à Athènes, ne coïncidaient pas avec la date des semailles : les cérémonies avaient lieu plus vraisemblablement à la fin du moins d'octobre, alors que la principale période de semaison s'étend de novembre à la mi-décembre. Les Thesmophories sont donc placées dans une période agricole creuse, la plus critique pour les agriculteurs[6].

2. Robert 1983, p. 146-147, n° 14.
3. Salviat 1958, p. 248.
4. Burkert 1985, p. 245.
5. Foxhall 1995, p. 101.
6. Foxhall 1995, p. 103.

1.2. Les Thesmophories : fertilité des champs mais aussi fécondité des femmes

Les Thesmophories étaient strictement réservées aux femmes mariées ; longtemps, il a été proposé de justifier l'absence des hommes par le fait que dans les civilisations primitives, les travaux de la terre étaient quasiment laissés aux femmes. En fait, il paraît plus vraisemblable d'expliquer cette exclusion par une simple analogie entre la fécondité du sein maternel et celle de la terre productrice, que les femmes paraissaient nettement plus aptes à servir. Cette analogie était très claire dans l'esprit des Grecs de l'Antiquité : l'acte sexuel était assimilé aux labours des champs et aux semailles. L'emploi d'un vocabulaire agricole par certains auteurs pour désigner le mariage des hommes est tout à fait révélateur : « Je te donne ma fille à labourer pour procréer des enfants légitimes »[7]. Jean-Pierre Vernant expliquait ainsi que par le mariage, la femme se faisait terre cultivée, terre céréalière qui engendrait des fruits valables et bienvenus, des enfants légitimes où le père reconnaîtrait le germe qu'il avait lui-même ensemencé[8].

Le troisième et dernier jour des célébrations des Thesmophories, les femmes honoraient Kalligeneia, « la belle naissance », « celle qui donne de beaux rejetons ». Ce jour était marqué par un sacrifice et par le banquet, celui où les femmes festoyaient en l'honneur des retrouvailles de Déméter et de sa fille. Kalligeneia était invoquée la veille, au deuxième jour des Thesmophories, dans la pièce d'Aristophane : « Recueillez-vous ! Recueillez-vous ! Et faites prière aux Deux Déesses, et au Seigneur d'Opulence, et à la dame de beau-lignage, et à la nourrice des jeunes forces, et à Hermès, et aux Grâces ! » (*Thesm.* 296-300). Cette invocation est un élément supplémentaire pour démontrer, comme le dit par deux fois un scholiaste de Lucien (*Dial. Meretr.*), que les *thesmophoriazousai* avaient pour but d'obtenir la fécondité de la race humaine, non moins que la fertilité des campagnes.

1.2.1. Aischrologia et représentation des organes de reproduction : plaisanteries obscènes et offrandes aux Thesmophories

Diodore de Sicile (5.4) et Apollodore (*Bibl.* 1.29) ont rapporté qu'aux Thesmophories, en Grèce ou en Sicile, les femmes se lançaient des railleries en souvenir de l'épisode de l'*Hymne à Déméter* (200-205) où la vieille Iambé, par ses plaisanteries, parvient à faire sourire la déesse – comportement déplacé parfois comparé à celui des prostituées[9]. Ces *aporreta* pourraient être traduits par « indicibles » : qui ne doit pas être dit parce que rituel, obscène ou vulgaire. En d'autres occa-

7. Ménandre, *Sam.* 898-899, *Dysk*. 841-845.
8. J.-P. Vernant, introduction de Marcel Détienne, *Les jardins d'Adonis* (1972), p. XII.
9. Par exemple Kléomédes, *De motu circulari corporum caelestium* 2.1.91.

sions, les femmes avaient recours aux *aporreta* : lors des *Sténia*[10] ou des *Haloa*[11], autres fêtes de Déméter ou encore lors des fêtes annuelles de Damia et Auxésia à Égine[12]. L'emploi de ce langage à connotation sexuelle a été expliqué comme ayant une fonction dans les rituels de fertilité[13].

D'autres auteurs anciens ont rapporté ce passage du mythe de Déméter, à quelques différences près[14], notamment dans le nom de la vieille servante : pour les Pères de l'Église, il s'agit de Baubô[15]. Ce personnage n'est pas une « invention tardive », puisque son nom apparaît dans trois documents épigraphiques : sur une dédicace du IVe siècle avant J.-C., à Naxos, avec Déméter, Korè et Zeus Eubouleus[16] ; dans une inscription de Paros du Ier siècle avant J.-C., où elle est associée aux mêmes divinités[17] ; et enfin sur une table à offrandes découverte à proximité du sanctuaire de Déméter et Korè à Dion[18]. Alors que Iambè semble se limiter à des plaisanteries licencieuses, Baubô va plus loin et, retroussant son péplos, découvre son pubis.

Le nom de Baubô, la nourrice de Déméter selon Hésychius (*s.v.*), désigne également la cavité féminine. Peut-être un type très particulier de figurines du IVe siècle avant J.-C., découvert uniquement dans le sanctuaire de Déméter et de Korè à Priène[19], la représente-t-il : une tête disproportionnée est posée sans intermédiaire sur une paire de jambes. Le visage est large, toujours de face, avec un nez et deux grands yeux à la hauteur des seins. Sous la bouche se trouve la marque d'un sexe féminin. De la région des oreilles naissent deux bras qui peuvent tenir différents éléments – plateau de fruits, torche ou lyre. La chevelure abondante disposée en bandeaux, séparée sur le front et retenue sur la tête par un grand nœud, enserre un ventre facial[20]. Qui était réellement ce personnage ? « Dame d'accueil à Éleusis, personnification du sexe féminin, modeste objet apotropaïque, figure orphique ou bonne femme qui fait rire, dans sa douleur, la grande Déméter en deuil de sa fille ? »[21]. Baubô est en fait un *aition*, c'est la « figure explicative assurant une

10. Hésychius, *s.v.* « ».
11. *Schol. ad* Luc., *Dial. Meretr.* 7.4.
12. Hérodote 5.83.
13. Brumfield 1996, p. 68-69.
14. Körte 1931, p. 444-447 ; Apollodore, *Bibliothèque* 1.29 ; Scholie à Nicandre ; Philochore, *FGH* 3, 1b, p. 421.
15. Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2.20.1-21 ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 2.3.31-35 et Anorbe, *Adversus Nationes* 5.25-26 ; *Hymnes Orphiques* 42 (Mysè).
16. *SEG* 16 [1959], no 478.
17. *IG* XII 5, 227.
18. Pandermalis 1977, p. 331-342.
19. Raeder 1984, p. 85, fig. 23.
20. Olender 1985, p. 5 ; voir aussi Muller 2005, p. 68 et p. 76, fig. 9.
21. Olender 1985, p. 7.

"réalité" archaïque, et raison d'être d'un rituel »[22].

Si l'on en croit un scholiaste de Lucien (*ad Dial. Meretr.* 2), les femmes déposaient dans les *megara* des objets sacrés, fabriqués en pâte, imitations de serpents et de sexes masculins et elles mettaient sur les tables des organes des deux sexes fabriqués en gâteau. Des offrandes de gâteaux de sésame et de miel, en forme de sexe féminin, sont connues par ailleurs en Sicile[23]. Théodoret de Cyr, évêque en Syrie au ve siècle, écrivait que « le "peigne" féminin – c'est le nom que l'on donne aux parties de la femme – a été jugé digne de l'honneur divin par ces femmelettes initiées qui assistent aux Thesmophories » (*Thérapeutique des maladies helléniques* 3.84). De telles représentations n'ont pas été conservées dans les sanctuaires de Déméter : sur les *likna* découverts dans le sanctuaire de l'Acrocorinthe, aucun gâteau de ce type n'est visible. Faut-il, pour autant, croire que de telles représentations étaient considérées comme des offrandes qui ne devaient pas laisser de trace[24] ? Seules les vulves en terre cuite du sanctuaire de Déméter à Proerna ont été conservées[25]. Ici, il est évident que de telles représentations du , sexe féminin, figurent un emblème de cette fécondité humaine apparentée à la fertilité des champs. Des représentations de vulves, moins « anatomiques », ont été découvertes ailleurs, notamment dans le sanctuaire d'Asclépios à Athènes[26], et dans celui d'Aphrodite à Daphni[27]. Leur signification diffère totalement : elles renvoient au succès de l'accouchement ou simplement à une cure ; l'offrande a ici valeur de remerciement, à moins qu'il s'agisse d'une demande de protection future[28].

Un des symboles traditionnels de la fertilité, la grenade, est totalement absent des offrandes aux Thesmophores ; comme elle représentait le sang et la mort d'un côté, la fertilité et le mariage de l'autre, interdiction était faite aux femmes d'en consommer : en effet, c'est pour avoir mangé un grain de grenade aux enfers que Korè était obligée de passer une partie de l'année auprès de son époux, Hadès (*Hymne à Déméter* 372).

1.2.2. Le rituel du megarizein

D'autres symboles de fertilité sont nommés dans une scholie à Lucien qui clarifie un peu le rituel du *megarizein*. Ce cérémonial était un rituel « magique » : lors

22. Olender 1985, p. 28 ; Muller 2005, p. 68.
23. Athénée, 647.
24. Brumfield 1997, p. 157.
25. Daffa-Nikonanou 1973, pl. 11. 3.
26. Walter 1928, n° 243.
27. Van Straten 1981, p. 121, n° 11.4, fig. 63 ; Svoronos 1908, pl. 164, n°s 1594-1596, 1821, 2730.
28. Van Straten 1981, p. 103.

des Nyktophylaxia, qui avaient lieu à Délos au mois de novembre[29], les femmes précipitaient et enfermaient des porcelets[30] ou une truie pleine[31] dans les *megara*, terme traduit généralement dans ce contexte par « cavités souterraines ». Les femmes montaient ensuite la garde durant le temps nécessaire au trépas de la victime[32]. Lors des Thesmophories de l'année suivante, les « puiseuses », descendaient dans les *megara*, collectaient les chairs putréfiées et déposaient des représentations de serpents, de membres virils et des branches de pin. Elles remontaient les restes animaux pour les porter sur l'autel où les chairs étaient mélangées à des semences.

Walter Burkert et Ludwig Deubner étaient d'accord sur ce point : « La manipulation des restes décomposés de porcelets pour parachever une bonne récolte est l'exemple le plus clair de magie agricole dans la religion grecque »[33]. Ces restes sont, selon les propres mots de Deubner, « porteurs de fertilité (...) aspirés par les forces de la terre (...) employés comme fertilisant magique pour la nouvelle semaison »[34].

Allaire Brumfield notait que le lieu du secret de la fertilité féminine était symboliquement représenté dans le culte de Déméter par les *megara*[35]. C'est pour cette raison que seules les femmes y avaient accès.

Parmi les symboles mentionnés dans les textes, il en existe de deux types : des symboles sexuels et des symboles de fertilité. Les premiers sont des représentations de serpents et de phallus en pâte déposés dans les *megara* ou des représentations des deux sexes qui étaient placées sur les autels. Parmi les seconds, on peut classer certaines offrandes telles que les porcelets ou la truie gravide mentionnée à Délos et les pommes de pin, symboles de fertilité selon Stéphane de Byzance (*s.v.* « ς »), qui devaient orner les branches déposées dans les *megara*. De ces « objets », en fouille, seuls des représentations de pommes de pin dans certains sanctuaires et des porcelets en terre cuite qui se présentent sous plusieurs formes : offrantes de porcelet et petits porcs en terre cuite ou encore sculpture en marbre représentant une truie pleine à Cnide[36].

29. Salviat 2001, p. 743.
30. Pausanias 9.8.1-2 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2.17.01 ; *Schol. ad* Luc., *Dial. Meretr.* 2.1.
31. *ID* 440+456, l. 55.
32. Salviat 2001, p. 743.
33. Burkert 1985, p. 244.
34. Deubner 1966, p. 51.
35. Brumfield 1996, p. 70.
36. Sur les offrandes de porcelets dans les sanctuaires de Déméter, voir aussi Muller 2005, p. 64-67 et p. 74-75, fig. 4-6

2. Les Thesmophories : un rite de passage ?

2.1. La théorie du rite de passage

Henri Jeanmaire avançait que les Thesmophories devaient être assimilées à des rites de passage parce qu'elles respectaient le schéma établi par l'*Hymne à Déméter* avec « l'alternance d'une descente et d'une remontée, *kathodos* et *anodos* » et que le mythe de Korè, la jeune fille par excellence, « symbolise le destin qui veut que toute fille, dans le temps de l'adolescence, soit enlevée quelque temps à l'affection maternelle et momentanément consacrée au service de divinités jalouses »[37]. Pour l'auteur, les Thesmophories « se rattachaient dès l'origine à un complexe cérémoniel qui comportait à la fois des rites agraires et des rites de clôture d'un temps intermédiaire entre l'enfance et l'adolescence »[38]. L'existence du rite de passage résidait selon lui dans le fait que pendant les Thesmophories, on enseignait les préceptes en rapport avec la vie sexuelle et le mariage[39].

Le lien mère-fille prédomine très largement dans l'*Hymne à Déméter*. Dans ce récit, Korè, au centre des préoccupations joue pourtant un rôle mineur : elle disparaît puis reparaît, mais semble totalement passive ; c'est la mère, Déméter, qui est l'actrice principale du mythe. C'est parce que les femmes « donnaient une représentation » de cet *Hymne* aux Thesmophories qu'elles seules pouvaient y prendre part ; les jeunes filles étaient exclues et pourtant elles étaient les plus à même d'interpréter le rôle de Korè. Pourquoi donc cette exclusion ? Seul Callimaque (Fr. 63 Pfeiffer) indique expressément que les jeunes femmes, les *parthénoi*, n'étaient pas autorisées à contempler les cérémonies de Déméter avant qu'un époux ne soit venu accomplir l'union nuptiale. Elles sont exclues parce qu'elles n'appartiennent pas à la même catégorie que leurs mères, elles ont un statut moindre : elles ne sont pas mariées, comme Korè, au moment de son enlèvement. Robert Parker pensait que ces jeunes filles ne participaient pas aux Thesmophories parce qu'elles ne pouvaient répondre à l'une des conditions primordiales de ces cérémonies : en tant que vierges, elles n'ont aucune part à prendre dans des rites de fertilité. Seul un passage de Lucien évoque la présence de femmes non mariées aux Thesmophories (*Dial. Meretr.* 2.1) : une jeune femme, sur le point de se marier, s'est rendue aux Thesmophories en compagnie de sa mère. Or Callimaque indique que les femmes non encore initiées pouvaient participer à la *pompè*, mais qu'elles ne pouvaient pas pénétrer dans le sanctuaire de Déméter à Cyrène (*Dem*. 128). Cette précision implique donc que la jeune fille du texte de Lucien est restée à la porte du Thesmophorion. Si les jeunes filles ne peuvent prendre part aux cérémonies, qui subissait le rite de passage ? S'il s'agit des jeunes mariées, la théorie de Jeanmaire doit être remise en question car celles-ci ont bel et bien subi un rite de

37. Jeanmaire 1939, p. 269.
38. Jeanmaire 1939, p. 303.
39. Jeanmaire 1939, p. 306.

passage mais qui eut lieu lors du mariage[40].

En un sens, les Thesmophories marquent ce que l'on pourrait appeler un « passage » mais uniquement pour la femme nouvellement mariée qui vient honorer Déméter Thesmophoros pour la première fois. En fait, plus qu'un passage, les Thesmophories sont un marqueur de situation. Dans ce cas, la participation aux Thesmophories est donc la conséquence d'un long processus de maturation qui passe obligatoirement pour l'étape du mariage légitime et témoigne définitivement du nouveau statut de la femme : de jeune fille elle est devenue épouse de citoyen et sera bientôt mère. Tandis que la jeune fille se consacrait à une déesse qui s'occupe des enfants et des adolescents, une fois mariée, elle se vouait plus particulièrement à Déméter.

Participer aux Thesmophories est, avant tout, un moyen de reconnaissance sociale ; c'est en cela uniquement qu'il est possible de considérer que ces fêtes représentaient un passage.

2.2. Un lien matériel : les hydries, offrandes caractérisant le « passage » ?

Cette interprétation peut-elle s'appuyer sur des preuves matérielles ? Une des offrandes les plus courantes dans les sanctuaires de Déméter, l'hydrie, reste difficilement interprétable. Dans presque tous les Thesmophoria du monde grec, des hydries ont été découvertes sous plusieurs formes : l'hydrie miniature, le vase annulaire surmonté de plusieurs hydries et l'hydrophore, une femme portant une hydrie sur la tête. L'hydrie miniature est une forme de vase très répandue dans les sanctuaires, que l'on offrait parfois à Artémis, Apollon, Héra ou encore Athéna, mais jamais de façon aussi récurrente qu'à Déméter ; le vase annulaire surmonté d'hydries est une forme de vase qu'on rencontre majoritairement dans les sanctuaires de Déméter et parfois chez Athéna ; enfin, des hydrophores féminines ont été découvertes à la fois dans certains lieux de culte consacrés à Héra, Artémis et Athéna mais comme pour les hydries, ce type iconographique de figurine de terre cuite était très majoritairement consacré à Déméter.

À de très rares exceptions près, aucune hydrie de taille normale n'est conservée. Les fouilles de Thesmophoria ont toujours mis en évidence au moins l'une de ces trois formes : cette offrande est sans conteste la plus significative pour ce type de sanctuaire.

Le vase annulaire surmonté d'hydries a toujours été interprété comme un *kernos*, un vase à compartiments multiples, qui servait à offrir une *panspermia*. La forme décrite par Athénée (11.52, 11.56) ne correspond pas réellement aux vases annulaires surmontés d'hydries, mais il est vrai qu'il est difficile d'établir un parallèle entre un objet daté au plus tard du début du IVe siècle avant J.-C. et un texte rédigé

40. Ferrari 2003.

vraisemblablement vers 200 après J.-C. : la forme du vase aurait pu évoluer. Mais alors pourquoi cette forme se retrouve-t-elle précisément dans les sanctuaires de Déméter et rarement ailleurs ? Pourquoi cette forme ne varie-t-elle pas ? Ce sont toujours des hydries qui sont placées sur l'anneau, alors que dans d'autres sanctuaires il y a des cotyles, des oinochoés, des amphorisques, etc. Mais surtout, l'hydrie est-il le vase le plus approprié pour recevoir une *panspermia*, offrande présentée dans les *kernoi* ? Faut-il rappeler que l'hydrie, en tant que récipient de service, contenait uniquement et toujours de l'eau, à une exception près pour les libations faites à Bacchus, où elle contenait du vin[41] ? Cette forme de vase paraît indissociable des hydries miniatures retrouvées par milliers dans certains Thesmophoria. Le vase annulaire surmonté de plusieurs hydries miniatures, objet daté entre le VIe et le IVe siècle avant J.-C., semble être un objet utilisé lors de cérémonies rituelles tandis que l'hydrie miniature, offerte principalement à l'époque hellénistique, est simplement un objet votif : il apparaît un changement évident dans les pratiques cultuelles qui est difficilement interprétable à ce jour. Il est possible de constater que l'objet rituel disparaît au profit d'une simple consécration.

À quel rituel ces vases font-ils référence ? Parmi les rites thesmophoriaques connus, aucun ne semble requérir l'utilisation de l'hydrie. Susan Guettel Cole proposait d'associer l'utilisation de l'eau à Déméter parce que celle-ci était une divinité de l'agriculture et des mystères[42]. En réalité, peu de sanctuaires de Déméter possédaient une source.

Rares sont les sources qui évoquent des rites d'hydrophorie. Hésychius (*s.v.* « ») indique que l'hydrophorie est « une fête funéraire chez les Athéniens ». À Égine, en Delphinios, on célébrait en l'honneur d'Apollon une fête portant aussi ce nom qui se composait de concours gymniques[43].

Dans les mythes, l'hydrie apparaît en liaison avec les Danaïdes qui auraient, d'après Hérodote (2.171), enseigné aux femmes des Pélasges les rites des Thesmophories : à la suite du meurtre de leurs époux, la nuit même de leurs noces, elles ont été condamnées à remplir un cratère sans fond à l'aide d'hydries.

L'hydrie est un vase à eau employé dans toutes sortes de circonstances : elle est utilisée pour transporter de l'eau au bain, à la palestre – trente jeunes filles étaient responsables du transport de l'eau au Lycée[44] – depuis la fontaine jusqu'à la maison, comme le montrent les nombreuses représentations figurées des vases. En contexte rituel, l'hydrie contenait l'eau purificatrice, celle utilisée pour nettoyer les instruments du sacrifice, ou encore pour les lustrations et libations : lors des

41. Pollux, 10.74.
42. Guettel Cole 1988, p. 162.
43. Scholie à Pindare, *Nem.* 5.81
44. Hésychius, *s.v.* « ».

Bouphonia à Athènes, des jeunes filles apportaient l'eau pour la purification des instruments du sacrifice[45]. Aux Panathénées, ce sont également des jeunes filles qui portent les hydries[46]. Il apparaît donc une constante, l'hydrie est un vase de femmes.

L'analyse des documents iconographiques et épigraphiques établit que les jeunes femmes, des vierges, servaient d'hydrophores dans les rituels comme dans la vie de tous les jours. Dans les sanctuaires d'Artémis à Brauron, Éphèse, Sparte, Didyme, Patmos, Samos et Lousoi des hydries ou des hydrophores ont été retrouvées : il est fortement possible que ces objets renvoient aux cérémonies que célébraient les jeunes filles[47].

Cette liaison entre le vase, l'hydrie, et les jeunes filles entraîne une question fondamentale : dans le contexte thesmophoriaque, quels étaient les rituels auxquels les jeunes femmes prenaient part ? La réponse est malheureusement, aucun : les vierges ne participaient pas aux Thesmophories, elles restaient à l'extérieur du sanctuaire, ce n'est qu'une fois mariées que ces jeunes femmes pouvaient se rendre aux cérémonies. Comment donc alors expliquer la présence de milliers d'hydries retrouvées en fouille ? Deux possibilités sont offertes : la première prend en considération le caractère du rituel de l'hydrophorie, la seconde le statut nouvellement acquis par les femmes qui participent pour la première fois aux Thesmophories. À Athènes, l'hydrophorie est une fête funéraire ; or le deuxième jour des Thesmophories se présente sous des auspices funèbres : dans ce cas, les hydries miniatures pourraient symboliser l'un des rituels de la *Nesteia*. Le lien entre cette forme de vase et les jeunes filles non encore mariées qui l'utilisaient en différentes occasions, est également à en prendre en compte car chaque année, les Thesmophories accueillaient les épousées de l'année. Il n'est donc pas impensable d'imaginer que ce sont ces femmes qui apportaient à Déméter Thesmophoros une hydrie miniature, symbole de leur adolescence et des rites auxquels elles prenaient part à cette époque, comme preuve de leur nouvelle situation. Leur entrée dans une nouvelle vie était peut-être matérialisée par l'offrande d'une hydrie à Déméter Thesmophoros.

45. Porphyre, *De l'abstinence* 2.30.1.

46. Démétrios *FGH* 228 F5 = Suidas *s.v.* « » ; Élien, *Histoire Variée* 6.01 ; Scholie à Aristophane, *Oiseaux* 1551.

47. Guettel Cole 1988, p. 164.

3. Par delà cette signification universelle : l'obtention d'un statut au sein d'une société entre les mains des hommes

3.1. Participer aux Thesmophories : un moyen de reconnaissance juridique

Il est un fait établi par tous : les hommes étaient exclus des cérémonies des Thesmophories. Mais ils n'étaient pas les seuls : toute femme qui n'était pas épouse d'un citoyen de la cité ne pouvait participer aux Thesmophories, ce qui exclut les concubines et les prostituées de la fête ; de même, les esclaves n'étaient pas autorisées à pénétrer dans le sanctuaire pour voir ou entendre les cérémonies.

La légitimité des épouses est le point sur lequel les auteurs anciens insistaient le plus[48] : certains discours d'Isée font apparaître que la participation d'une femme aux Thesmophories était une preuve de la légitimité de son statut[49]. Les *thesmophoriazousai* étaient à la fois des femmes sages, fidèles et vertueuses. Comme on demandait à Théanô, pythagoricienne, dans quel délai une femme qui venait d'avoir des rapports sexuels avec un homme pouvait prendre part aux Thesmophories, elle aurait répondu : « Si cet homme est son mari, qu'elle y participe sur l'heure, si c'est un amant, plus jamais »[50].

Sur le plan institutionnel, le mariage était une réalité mal définie : il n'avait pas un vrai statut juridique ; l'épouse légitime n'était pas nettement distinguée de la concubine. Marcel Détienne disait à ce propos que « cette carence institutionnelle n'est peut-être pas sans relation avec le développement d'une mythologie fondée sur l'opposition radicale entre le mariage et la séduction : comme si la pensée religieuse prenait en charge de distinguer ce que la pensée sociale s'obstine à confondre »[51].

Les épouses légitimes participant aux Thesmophories étaient des femmes vertueuses et de bonne famille, des [52], en totale opposition avec les autres femmes qui s'adonnaient plus volontiers aux cérémonies des Adonies : c'était donc par leurs seuls comportement et tenue que ces femmes différaient entre elles.

3.2. Le réel pouvoir des femmes : un contrôle de la natalité ?

En totale opposition apparente avec le but des Thesmophories était le comportement de ces femmes astreintes au jeûne et à l'abstinence sexuelle avant et pendant la durée des cérémonies. L'abstinence totale était de rigueur durant les trois jours – et trois nuits – des célébrations, mais aussi au cours d'une période

48. Aristophane, *Thesm*. 542 ; Ovide, *Mét*. 10.437-438.
49. Isée, 6.49-50.
50. Clément d'Alexandrie, *Stromates* 4.19.03.
51. Détienne 1972, p. 238.
52. Aristophane, *Thesm*. 330.

préparatoire à ces festivités. Un passage d'Ovide (*Métamorphoses* 10.431), qui semble renvoyer aux Thesmophories célébrées à Chypre, indique que la période d'abstinence sexuelle était de neuf jours. Les femmes qui descendaient racler les chairs putréfiées des porcelets dans les *megara* devaient être pures depuis trois jours. Henk Versnel va jusqu'à dire que durant les Thesmophories, les matrones sont temporairement réduites au statut de vierge avant le mariage[53]. La chasteté durant les célébrations est confirmée par plusieurs auteurs : selon Pline (*Histoire naturelle* 24.59) et Hésychius (*s.v.* « »), les femmes étendaient sur leur lit des feuillages aux vertus purificatrices et anaphrodisiaques.

Le deuxième jour des Thesmophories, la *Nesteia* avait un caractère solennel. La signification du terme est sans ambiguïté : il s'agit du jeûne[54]. Athénée (7.307) suggérait que le jeûne ne s'appliquait pas uniquement aux épouses rassemblées dans le Thesmophorion, mais aussi à l'ensemble de la population.

En ce deuxième jour des Thesmophories, les femmes s'asseyaient sur des feuilles de *vitex agnus-castus*, communément appelé gattilier. Dioscoride dit qu'il est considéré comme un purifiant à cause de sa relation avec les Thesmophories. Les recherches modernes indiquent qu'il aurait, en tout cas, des vertus régulatrices sur le système hormonal. Une étude récente des textes relatifs aux Thesmophories a permis à Lucia Nixon de mettre en évidence le rôle éminemment contraceptif de différents aliments et plantes utilisés au cours de ces célébrations[55].

Les femmes de l'antiquité connaissaient les utilisations de ces plantes et s'en servaient. Il faut admettre alors une contradiction entre la fécondité traditionnellement promue aux Thesmophories et l'utilisation de ces plantes. Lucia Nixon a proposé d'interpréter la relation entre ces plantes et le culte de Déméter Thesmophoros et Korè comme un contrôle de la fertilité humaine aux mains des femmes de citoyens, interprétation déjà suggérée par Robert Parker qui affirmait que le domaine de la fertilité appartient aux femmes[56]. D'un côté les femmes restaient chastes et utilisaient des éléments contraceptifs ou purificateurs ; de l'autre, elles célébraient la fertilité : n'y aurait-il pas là un paradoxe ? Parker expliquait, en fait, qu'une période de chasteté était obligatoire pour permettre une meilleure fertilité ultérieure[57]. On retrouve dans cette réflexion une symbolique agricole : la terre est laissée au repos, en jachère, pour une meilleure production à venir. Cette importance des femmes était déjà soulignée dans l'*Hymne homérique* (305-313) : Déméter, affligée et trompée, frappe le sol de stérilité ; elle seule en effet détient le pouvoir d'offrir ou non la survie de l'espèce humaine.

53. Versnel 1996, p. 189.
54. Plutarque, *Démosthène* 30.1 ; *Isis et Osiris* 69 ; Aristophane, *Thesm*. 949, 984.
55. Nixon 1995, p. 86-88.
56. Nixon 1995, p. 85-86, avec les références aux textes anciens.
57. Parker 1983, p. 82-83.

C'est probablement Marcel Détienne qui, le premier, a souligné « les contradictions d'une société et d'un système de pensée qui relèguent délibérément l'espèce féminine aux confins de l'espace politico-religieux, mais se voit entraîné, par certaines contraintes internes à ses propres valeurs, à confier aux femmes un rôle déterminant dans la reproduction du système entier »[58]. Le double rôle des femmes aux Thesmophories, offrir à la cité des enfants légitimes et de la nourriture pour en assurer la subsistance, aboutit bel et bien à confier aux « citoyennes » un rôle essentiel dans le corps civique[59].

3.3. La réalité civique des Thesmophories

Dans l'Antiquité, tous connaissaient les dates des Thesmophories : elles faisaient partie du calendrier des événements religieux officiels de toutes les cités grecques. Plusieurs documents épigraphiques montrent que les sanctuaires où se déroulaient ces cérémonies étaient gérés en partie par des magistrats de la cité qui faisaient appliquer une loi stricte et de sévères sanctions en cas de non-respect : au Pirée, à Arkésinè d'Amorgos ou encore en Arcadie[60]. À Athènes, le deuxième jour des Thesmophories, la Boulè ne siégeait pas et les tribunaux étaient fermés[61] en signe de respect pour la *Nesteia*. Burkert estimait que les Thesmophories autorisaient, une fois par an, l'établissement d'une société de femmes, ce qui leur permettait de démontrer leur indépendance et leur responsabilité[62]. Plusieurs éléments abondent dans ce sens : comme les hommes, les femmes élisaient chaque année deux *archousai* qui dirigeaient les cérémonies des Thesmophories ; la comédie d'Aristophane montre qu'à Athènes, les femmes prenaient possession de la Pnyx le deuxième jour et rendaient la justice en parodiant la composition des assemblées masculines.

Chaque cité possédait son Thesmophorion et chaque cité nouvellement fondée devait en posséder un. L'exemple de la colonisation en Grande-Grèce et en Sicile est peut-être le plus explicite. Dès la constitution des cités grecques, les femmes possédaient une place « civique » bien définie, et reconnue, dans le calendrier religieux car ces sanctuaires étaient généralement implantés en périphérie immédiate de la cité, presque à la limite, « en avant de la cité » ; ils apparaissaient en quelque sorte comme des « gardiens de l'espace de la civilisation et de la cité, représentation et protection de ces valeurs et de ses institutions »[63]. Dans ces régions nouvellement colonisées, ce type de sanctuaire jouait un rôle particulièrement important : sa fonction première était l'intégration des femmes autochtones

58. Détienne 1979, p. 184.
59. Détienne 1979, p. 199.
60. Sokolowski 1969, n° 36 (le Pirée), n° 102 (Arkesinè) ; Dubois 1986, p. 196, Phé 1.
61. Aristophane, *Thesm.* 78-80.
62. Burkert 1985, p. 245.
63. de Polignac 1984, p. 108.

mariées aux colons grecs. Comme dans les discours d'Isée, il apparaît que la participation des femmes aux Thesmophories était un véritable facteur de reconnaissance civique et d'intégration. Ces sanctuaires, grâce à leur position stratégique en territoire suburbain, faisaient également le lien entre la cité nouvellement fondée et la *chora*[64].

Le témoignage grec le plus intéressant de l'époque de la colonisation est certainement celui de la fondation du Thesmophorion de Thasos. Une génération avant la fondation officielle de Thasos par Télésiclès, vers 680 avant J.-C., Tellis – le père de l'oikiste – et Kleoboia apportaient de Paros les *orgia* de Déméter à Thasos[65]. La légende de la fondation de Thasos est un pur élément de propagande civique : en faisant de Déméter la divinité protectrice de la nouvelle cité, en parfait reflet de ce qui se passait dans la métropole, Paros, les Thasiens insinuaient que la fondation de leur cité avait été antérieure à la réalité. Le matériel céramique retrouvé dans le Thesmophorion de la cité indique que les premiers témoignages d'activité sur le site du sanctuaire datent des alentours de 650 avant J.-C. mais que le réel essor du culte n'est pas antérieur au début du VIe siècle[66]. De cette époque, les témoignages concernant les sanctuaires de l'acropole et ceux d'Artémis et d'Héraclès sont bien plus nombreux. Lorsque François de Polignac écrit que « la naissance de la polis ne s'identifie donc pas à la fondation matérielle de la colonie »[67] nous en avons un exemple probant. C'est dans ce même sanctuaire, bien qu'il fût placé à l'extérieur du rempart, que Claude Rolley a démontré que se trouvaient les autels des *dieux patrôoi* de la cité, les divinités protectrices des grandes familles de Thasos : parce que les colons sont arrivés à Thasos sous le patronage de Déméter, la grande déesse de leur métropole, les Thasiens célébraient les *Apatouria* dans son sanctuaire[68]. À Paros déjà, le lien qui existait entre le Thesmophorion et la cité était si prédominant que la prise du sanctuaire de Déméter par Miltiade aurait entraîné la perte de la cité[69].

Conclusion

Il existe plusieurs niveaux de lecture dans les Thesmophories : aucun n'est à écarter. Si les hommes tenaient les femmes en marge de la vie civique, ils respectaient

64. de Polignac 1984, p. 114-115.

65. Pausanias 10.28.3.

66. L'étude du matériel céramique en cours montre en effet que les objets les plus anciens datent du milieu du VIIe siècle avant J.-C. mais ils restent peu nombreux tandis qu'à partir du début du VIe siècle, le nombre des vases croît de façon exponentielle.

67. de Polignac 1984, p. 124.

68. Rolley 1997, p. 39.

69. Hérodote 6.134-135.

néanmoins le culte de Déméter Thesmophoros et les rites qu'il impliquait : les épouses des citoyens étaient parvenues à obtenir, parce qu'elles seules détenaient les secrets de la fécondité, une certaine reconnaissance civique. Elles seules étaient capables d'accomplir le renouvellement d'une société saine et équilibrée. Le culte de Déméter Thesmophoros était donc primordial pour de multiples raisons : ce culte permettait la cohésion d'une communauté de femmes, « citoyennes » et mariées, l'appartenance à un groupe, une élite féminine, deux éléments qui leur permettaient de se situer dans une société masculine. Très tôt, ce culte a été utilisé comme un élément fédérateur non seulement parmi les femmes, mais aussi parmi les hommes. L'établissement d'un Thesmophorion dans une cité coloniale annonçait l'ambition de celle-ci, c'est-à-dire la fusion des différents groupes sociaux qui la composaient, au travers de l'élément féminin. Le Thesmophorion, placé à la limite de la cité et du territoire peut être considéré comme un gardien de la constitution définitive de celle-ci. Si l'importance de ce type de sanctuaire varie d'une cité à une autre et surtout s'amoindrit avec le temps, chaque polis possédait tout de même un lieu de culte consacré à Déméter Thesmophoros, ce qui ne se justifie qu'en tant qu'élément capable de pérenniser les valeurs d'une société.

BIBLIOGRAPHIE

Brumfield 1996	Allaire Brumfield, « *Aporreta*: verbal and ritual obscenity in the cults of ancient women », dans R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis, Proceeding of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organised by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992,* Stockholm, 1996, p. 67-74
Burkert 1985	Walter Burkert, *Greek Religion*, Harvard, 1985
Daffa-Nikonanou 1973	Alexandra Daffa-Nikonanou, , Athènes, 1973
Détienne 1979	Marcel Détienne, « Violentes "eugénies". En pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang », dans M. Détienne, J.-P. Vernant (éds), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 183-214
Deubner 1966	Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim, 1966
Dillon 2002	Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London, 2002
Dubois 1986	Laurent Dubois, *Recherches sur le dialecte arcadien II. Corpus dialectal*, Paris, 1986

Ferrari 2003 — Gloria Ferrari, « What kind of rite of passage was the ancient greek wedding ? », dans D. B. Dodd, C. A. Faraone, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives* (2003), p. 27-42

Foxhall 1995 — Lin Foxhall, « Women's ritual and men's work in ancient Athens », dans R. Hawley, B. Levick (éds), *Women in Antiquity. New Assessments*, London, 1995, p. 97-110

Guettel Cole 1988 — Susan Guettel Cole, « The Uses of Water in Greek Sanctuaries », dans R. Hägg, N. Marinatos, G.C. Nordquist (éds), *Early Greek Cult Practice, Proceeding of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Stockholm, 1988, p. 161-16

Jeanmaire 1939 — Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique, Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, Lille, 1939

Körte 1931 — A. Körte, « Der Demeter-Hymnos des Philikos », *Hermes* 66 (1931), p. 442-454

Muller 2005 — Arthur Muller, « Mythes et rites éleusiniens et pratiques votives », dans C. Bobas, A. Muller, D. Mulliez (éds), *Mythes et sociétés en Méditerranée orientale. Entre le sacré et le profane, Actes du colloque international de Delphes, octobre 2000, Collection UL3*, Lille, 2005, p. 61-77

Nixon 1995 — Lucia Nixon, « The cults of Demeter and Kore », dans R. Hawley, B. Levick (éds), *Women in Antiquity. New Assessments*, London (1995), p. 75-96

Olender 1985 — Maurice Olender, « Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques », *Revue de l'Histoire des religions* 202/1 (1985), p. 5-55

Pandermalis 1977 — Dimitrios Pandermalis, « ; ; », dans , , , *19-24 1973*, Thessalonique, 1977, p. 331-342

Parker 1983 — Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983

de Polignac 1984 — François de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984

Raeder 1984	Joachim Raeder, *Priene. Funde aus einer griechischen Stadt*, Berlin, 1984
Robert 1983	Jeanne et Louis Robert, *Fouilles d'Amyzon en Carie, I. Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris, 1983
Rolley 1965	Claude Rolley, « Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89 (1965), p. 441-483
Rolley 1997	Claude Rolley, « Encore les : sur la fondation de Marseille, de Thasos et de Rome », *Annali di archeologia e storia antica*, ns 4 (1997), p. 35-43
Salviat 1958	François Salviat, « Une nouvelle loi thasienne : institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IVe siècle av. J.-C. », *Bulletin de Correspondance hellénique* 82 (1958), p. 193-267
Salviat 2001	François Salviat, « Les Nyktophylaxia, l'enfermement de la truie et les Thesmophories de Délos d'après *ID* 440+456 », dans J.-P. Brun et Ph. Jockey (éds), *Technai. Technique et Sociétés en Méditerranée. Hommage à Marie-Claire Amouretti*, Paris, 2001, p. 735-747
Sokolowski 1969	Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969
Svoronos 1908	Ioannis N. Svoronos, *Das Athener Nationalmuseum*, Athènes, 1908
van Straten 1981	Folkert T. van Straten, « Gifts for the gods », dans H. S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Studies in Greek and Roman Religion* 2, Leiden, 1981, p. 65-151
Versnel 1996	Henk S. Versnel, « The festival for Bona Dea and the Thesmophoria », dans J. McAuslan, P. Walcot (éds), *Women in Antiquity, Greece and Rome Studie*s III, Oxford, 1996, p. 182-204
Walter 1928	Otto Walter, *Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolis-Museum in Athen*, Vienne, 1928

LA MORT AVANT LE MARIAGE

SUPERSTITIONS ET CROYANCES DANS LE MONDE GREC À TRAVERS LES IMAGES EN TERRE CUITE DÉPOSÉES DANS LES TOMBES D'ENFANTS ET DE JEUNES GENS

Stéphanie Huysecom-Haxhi
CNRS (Halma-Ipel – UMR 8164)

Résumé **–** Cette communication constitue en quelque sorte le second volet de mes recherches sur l'interprétation des images de terre cuite en contexte funéraire, durant la deuxième moitié du VIe et la première moitié du Ve siècles, recherches commencées il y a deux ans et demi à l'occasion d'une journée d'études sur les animaux en terre cuite dans l'antiquité, et lors de laquelle je m'étais interrogée, à partir d'un corpus de tombes recensées dans plusieurs nécropoles du bassin méditerranéen, d'une part sur la place qu'occupaient les terres cuites zoomorphes dans le mobilier funéraire et d'autre part sur la signification des différentes espèces représentées (Huysecom 2003). Mes réflexions s'étendront aujourd'hui à l'ensemble du répertoire iconographique, mais ne concerneront que les types déposés dans les tombes de nourrissons, d'enfants et de jeunes gens, c'est-à-dire des individus situés en marge de la société dans laquelle ils n'ont pu être intégrés ni occuper la place qu'il leur revenait à cause d'une mort survenue trop tôt. Quels sont les thèmes représentés par les terres cuites déposées auprès de ces défunts ? Dans quelle mesure ces thèmes reflètent-ils les croyances et les superstitions des vivants ? Quels sont enfin les rapports qui peuvent exister entre les défunts et les images qui leur ont été consacrées, entre les images et les vivants qui les ont dédiées, et enfin entre les vivants et leurs morts ?

Περίληψη **–** Η ανακοίνωση αυτή αποτελεί κατά κάποιον τρόπο το δεύτερο μέρος των έρευνών μου σχετικά με την ερμηνεία των παραστάσεων σε πήλινα ειδώλια στα πλαίσια ταφικών εθίμων, κατά τη διάρκεια του δεύτερου ημίσεος του 6ου αιώνα και του πρώτου ημίσεος του 5ου αιώνα, έρευνες οι οποίες άρχισαν πριν από δυόμιση χρόνια με την ευκαιρία μιας ημερίδας με θέμα τα πήλινα ειδώλια ζώων στην αρχαιότητα όπου έθεσα

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 55-82
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 55-82

το έρωτημα, χρησιμοποιώντας ένα corpus καταγραφέντων τάφων σε πολλές νεκροπόλεις της Μεσογείου, κατ'αρχάς σχετικά με τη θέση που κατείχαν τα ζωόμορφα πήλινα ειδώλια στο σύνολο των κτερισμάτων, και στη συνέχεια σχετικά με τη σημασία των διαφόρων αναπαραστημένων ειδών (Huysecom 2003). Στην παρούσα προσέγγιση οι παρατηρήσεις μου θα επεκταθούν στο σύνολο του εικονογραφικού υλικού, αλλά αφορούν μόνο τους τύπους που έχουν τοποθετηθεί σε τάφους βρεφών, παιδιών και νέων, δηλαδή ατόμων που βρίσκονται στο περιθώριο της κοινωνίας στην οποία δεν μπόρεσαν να ενταχθούν και να πάρουν τη θέση που τους άρμοζε εξαιτίας ενός πρόωρου θανάτου. Ποια είναι τα αναπαραστημένα θέματα στα πήλινα ειδώλια που τοποθετήθηκαν δίπλα στους νεκρούς; Σε ποιο βαθμό τα θέματα αυτά αντανακλούν δοξασίες και προλήψεις των ζώντων; Τέλος, ποιες είναι οι σχέσεις που μπορούν να υπάρξουν ανάμεσα στους νεκρούς και τις εικόνες που τους έχουν αφιερωθεί, ανάμεσα στις εικόνες και τους ζώντες που τις προσέφεραν, και τέλος, ανάμεσα στους ζώντες και τους νεκρούς τους;

1. Remarques préliminaires sur les terres cuites dans les tombes d'enfants

1.1. Les données matérielles disponibles

Pour établir le répertoire des terres cuites offertes aux jeunes défunts, il a fallu tout d'abord recenser toutes les tombes publiées, identifiées de façon certaine comme des tombes d'enfants, dans lesquelles avaient été retrouvées des figurines de terre cuite : cette recherche repose donc sur un corpus de tombes dont l'établissement a été entièrement conditionné par les publications disponibles auxquelles j'ai pu avoir accès. Par conséquent, toutes les remarques qui vont suivre sur la nature, la place et la signification des images en terre cuite dans les tombes d'enfants sont à considérer comme des hypothèses de travail qui pourront, et devront être développées, éventuellement modifiées, en fonction de nouvelles publications.

Le corpus actuel comprend 10 nécropoles pour lesquelles a été publié un nombre plus ou moins important, mais en général suffisant pour être évocateur, de tombes d'enfants avec terres cuites : il s'agit des nécropoles de Fikellura, de Macri Langoni et de Ialyssos à Rhodes, de la nécropole Ouest de Samos, des nécropoles d'Akanthos et de Sindos en Grèce du Nord, de celle d'Akraiphia en Béotie, du céramique d'Athènes, et des nécropoles de Megara Hyblaea et de Géla pour la Sicile[1]. Toutes les informations que j'ai pu trouver dans les publications sur

1. Rhodes, Fikellura de Camiros : Higgins 1954, p. 24-31. Jacopi 1931, p. 184 ; Macri Langoni de Camiros : Jacopi 1931 ; Marmaro de Ialyssos : Jacopi 1929, Laurenzi 1936. Îles de l'égée, Nécropole Ouest de Samos : Gercke *et al.* 1996. Grèce du Nord, Nécropole d'Akanthos : Kaltsas 1998 ; Nécropole de Sindos : Vokotopoulou *et al.* 1985. Béotie, Nécropole d'Akraiphia : Andreiomenou 1994, p. 99-126, 1995, p. 103-105, pl. 7-27, 1996, p. 155-254. Attique, Nécropole du Céramique : Kübler 1976. Sicile : Nécropole de Mégara Hyblaea : Orsi 1890, p. 766-950 ; Nécropole de Géla : Orsi 1906.

chacune de ces tombes ont été présentées ici dans un tableau récapitulatif (fig. 1) qui donne, pour chaque nécropole, le nombre de tombes publiées pour la période concernée, suivi du nombre de tombes recensées contenant des terres cuites, parmi lesquelles j'ai évidemment distingué les tombes d'enfants, d'adultes, et celles qui ne sont pas identifiées ou identifiables. Figurent également le nombre total de terres cuites recueillies sur chacun des sites, ainsi que le nombre de terres cuites provenant des tombes d'enfants et d'adultes.

1.2. Place et proportion des terres cuites dans les tombes d'enfants

1.2.1. Place des terres cuites dans les tombes en général

Si l'on s'en tient aux chiffres avancés dans le tableau ci-dessus, on remarque d'emblée que le nombre de tombes contenant des terres cuites est relativement faible par rapport à l'ensemble des tombes publiées. En effet, sur les 2299 tombes dénombrées pour le moment, seules 226 ont livré des figurines en terre cuite, c'est-à-dire d'une manière générale moins de 10 %. La situation cependant diffère légèrement selon les régions, comme le révèle l'un des histogrammes ci-dessous (fig. 2) qui prend en considération d'autres nécropoles qui ont livré des terres cuites mais pour lesquelles on ne dispose pour le moment d'aucun renseignement concernant les défunts. On s'aperçoit que les terres cuites constituent une offrande plus communément déposées dans les tombes de Béotie, de Grèce du Nord et de Rhodes, alors qu'elles restent tout à fait exceptionnelles à Athènes (2,2 %), à Géla (1,2 %), à Megara (6 %) ou encore à Assos (3 %). Mais même à un niveau plus localisé, on constate des différences non négligeables. Ainsi en Sicile, on trouve plus fréquemment des terres cuites dans les tombes d'Agrigente qu'à Géla ou à Megara. De même à Rhodes, les terres cuites semblent avoir été moins populaires à Ialyssos qu'à Camiros.

1.2.2. Place des terres cuites dans les tombes d'enfants

D'une manière générale (fig. 3), il apparaît aussi très clairement que les figurines en terre cuite proviennent surtout des tombes d'enfants et de jeunes gens. En effet, sur le nombre total de tombes recensées, plus de la moitié correspond à des tombes d'enfants et de jeunes, alors qu'à peine 10 % sont des tombes d'adulte. Ces statistiques sont toutefois un peu perturbées par le pourcentage relativement élevé (34 %) de tombes non identifiées, dont certaines pourraient très bien être celles d'enfants. Mais si l'on ne tient pas compte de ces dernières, on remarque alors que les tombes avec terres cuites sont dans presque 85 % des cas des tombes d'enfants. Et il s'agit d'un trait commun à presque toutes les nécropoles étudiées ici (fig. 4) : le nombre de tombes d'enfants avec terres cuites dépasse les 45 % à Géla, Mégara Hyblaea, Samos, Akanthos et Ialyssos ; il dépasse les 60 % à Macri Langoni, Athènes et Akraiphia, et atteint presque les 90 % à Sindos ! Seule la nécropole de Fikellura fait ici figure d'exception. Mais précisons aussi qu'elle présente le taux

le plus élevé de tombes non identifiées, près de 68 %, ce qui fausse les données, d'autant plus que l'on ne connaît pas les raisons pour lesquelles ces tombes ne sont pas identifiées.

1.2.3. Quantité de terres cuites provenant des tombes d'enfants

On observe d'autre part que, quelle que soit la nécropole, la quantité de figurines recueillies dans les tombes, et notamment dans celles des enfants reste faible (fig. 5). En effet, un peu plus de 86 % des tombes recensées ne comprenait que 1 à 5 terres cuites, et 40 % n'en contenait qu'une seule ! Les tombes ayant livré plus de 5 statuettes sont tout à fait exceptionnelles et concentrées sur certains sites, qui sont ceux par ailleurs sur lesquels a été retrouvé le plus grand nombre de figurines, tels Macri Langoni, Ialyssos, Akanthos, Sindos et Akraiphia. Ce n'est que dans de très rares cas également que ces statuettes constituent l'ensemble du mobilier funéraire. En effet seul environ 12 % des tombes recensées ne contenaient que des terres cuites, toutes les autres étant systématiquement pourvues d'autres catégories d'offrandes, essentiellement des céramiques, mais aussi parfois des bijoux, des fibules, des épingles, des fusaïoles, des pesons, des astragales, des lampes, des petits vases en verre, offrandes qui ont été offertes aussi bien à des garçons qu'à des filles.

1.2.4. Conclusion

Toutes ces statistiques, même si elles restent provisoires dans la mesure où les données disponibles ne sont pas très abondantes, n'en mettent pas moins en évidence la rareté des figurines en terre cuite dans le mobilier funéraire, du moins pour la période envisagée ici. Elles permettent aussi de revenir sur une idée largement répandue selon laquelle les figurines sont des objets très banals que l'on rencontre un peu partout en très grande quantité. Si cette remarque peut s'appliquer aux terres cuites votives, présentes effectivement en abondance dans de nombreux sanctuaires, elle apparaît, d'après ces chiffres, comme totalement injustifiée en ce qui concerne les terres cuites funéraires. L'offrande de figurines de terre cuite aux défunts, et plus particulièrement aux jeunes défunts, n'était donc pas d'un usage fréquent et l'on peut se demander si elle n'était pas de ce fait réservée à un certain groupe social ou une certaine classe d'individus qui auraient été liés par des croyances particulières.

2. Le répertoire coroplathique funéraire consacré aux enfants (fig. 6)

2.1. Classes d'offrandes en terre cuite représentées dans le mobilier funéraire

Les figurines recueillies dans les nécropoles considérées ici se répartissent en trois catégories d'offrandes, qui sont inégalement attestées dans le répertoire (fig. 7). On trouve tout d'abord des images anthropomorphiques qui dominent très nettement dans le répertoire, puisque près de 60 % des types appartiennent à cette catégorie. Suivent les espèces animales, de moitié moins nombreuses. Quant aux types réunis dans la dernière catégorie, ils n'occupent qu'une place minoritaire, ne représentant en effet qu'un dizième de l'ensemble : il s'agit de représentations diverses relevant tantôt du folklore populaire, tantôt du domaine religieux, tantôt de la vie quotidienne.

Quelques particularités régionales peuvent cependant être soulignées (fig. 8). On peut exclure ici les deux sites de Samos et de Géla qui, n'ayant livré que quelques figurines, faussent un peu la situation. On constate alors que les représentations anthropomorphiques sont systématiquement présentes et en quantité souvent considérable, notamment à Akanthos, Sindos, Athènes et Megara Hyblaea. On s'aperçoit aussi que dans les nécropoles rhodiennes et béotiennes, les animaux occupent une place plus importante que sur les autres sites. À Ialyssos et Akraiphia en particulier, ils sont presque aussi nombreux que les représentations anthropomorphiques. En revanche ils sont curieusement très minoritaires à Akanthos, situés assez loin derrière les types de la dernière catégorie. Akanthos est d'ailleurs la seule nécropole où cette catégorie est mieux représentée que celle des espèces animales. Sur les autres sites, le folklore populaire et les thèmes religieux arrivent toujours en troisième position dans le classement général des catégories d'offrandes. Ils sont nettement sous représentés à Sindos, Athènes et Megara, et pratiquement absents à Akraiphia. Cette troisième catégorie n'est présente d'une manière significative que dans les nécropoles rhodiennes, et tout particulièrement à Macri Langoni, ainsi qu'à Akanthos.

2.1.1. Représentations anthropomorphiques

*P*armi les représentations anthropomorphiques (fig. 6), c'est la dame trônant, les mains sur les genoux, le plus souvent coiffée du diadème, plus rarement du polos cylindrique, qui domine très nettement, sur tous les sites recensés, à l'exception de Géla et de Samos, qui rappelons-le, n'ont livré qu'une très faible quantité de terres cuites. Une de ces dames assises, provenant d'une tombe de Sindos, tient un oiseau contre la poitrine. À ces représentations peuvent être associées les protomés, qui reproduisent en quelque sorte une version agrandie du visage des dames trônant. Et comme ces dernières, les protomés apparaissent sur un nombre non négligeable de sites, mais en proportion plus réduite. En tout cas leur absence à Sindos et à

Akraiphia est à noter. La plupart des sites a également livré de nombreuses représentations féminines debout qui se répartissent en deux types, d'un côté les dames debout sans offrande, de l'autre, les korés qui tiennent un oiseau ou plus rarement un coq contre la poitrine. Curieusement, les tombes athéniennes sont les seules à ne contenir aucune représentation féminine debout. Les dames debout et les korés sont également moins nombreuses dans les nécropoles rhodiennes, les korés étant d'ailleurs absentes à Fikellura. De la nécropole d'Akanthos, ne nous sont parvenues que des korés. D'autres types n'apparaissent en quantité notable que sur certains sites, comme les bustes féminins tenant un oiseau, qui peuvent être considérés comme la version abrégée de la koré, et qui en dehors des nécropoles rhodiennes, n'existent qu'à Akanthos, et encore en un seul exemplaire. Ou encore comme les scènes de la vie quotidienne (femme dans son bain, aux fourneaux, ou pétrissant le pain), abondamment représentées à Akanthos, mais presque absentes ailleurs, à l'exception d'Akraiphia qui n'en a livré qu'un seul exemple, ce qui par ailleurs surprend un peu, dans la mesure où les thèmes quotidiens ont été retrouvés en proportions très importantes dans d'autres nécropoles de Béotie, comme à Tanagra. Tous les autres types féminins sont présents de façon exceptionnelle, chacun attesté par un seul exemplaire, et proviennent pour la plupart des nécropoles rhodiennes : il s'agit d'un buste et d'une dame debout nus, d'une joueuse de tympanon et d'une poupée.

À côté de ces thèmes, les représentations masculines forment une catégorie largement sous représentée, qui comprend, en proportions presque identiques, des *kouroï* vêtus, des banqueteurs et des cavaliers. Ces thèmes se rencontrent plus particulièrement, mais toujours en faible quantité, dans les nécropoles d'Akraiphia, de Sindos, de Megara et de Rhodes, aucune figurine masculine n'ayant été recueillie ni à Akanthos ni à Athènes. Enfin, pour compléter le tableau, on peut citer les quelques statuettes de couples assis qui ont été retrouvées à Sindos et à Samos, respectivement en deux et un exemplaire.

2.1.2. Les espèces animales

Le répertoire comprend également une grande variété d'espèces animales (fig. 6), mais seul un petit nombre d'entre elles se rencontre sur plusieurs sites dans des proportions importantes. Le tableau met aussi en évidence la concentration des terres cuites animales sur trois sites en particulier : Macri Langoni et Ialyssos à Rhodes, et Akraiphia en Béotie. Ailleurs les animaux sont très largement minoritaires et appartiennent le plus souvent aux espèces les plus populaires. Parmi ces dernières, l'oiseau est la seule qui fait son apparition sur la majorité des sites, ce qui ne surprend pas puisque c'est l'espèce qui à la même époque est aussi la mieux représentée dans les sanctuaires. Si l'on adjoint à ces images, les korés, les bustes féminins ainsi que la dame assise tenant un oiseau, les représentation de cet animal, avec 42 exemplaires, occupent la seconde position dans le répertoire funéraire, derrière les dames assises.

Après les oiseaux, ce sont les béliers, les tortues, et les coqs qui apparaissent le plus fréquemment, même en dehors des trois principales nécropoles qui ont livré des terres cuites animales : ces trois espèces sont en effet attestées également à Fikellura, et une statuette de coq provient d'une tombe de Sindos. De Ialyssos nous est également parvenue une korè tenant un coq au lieu d'un oiseau. Le singe et le lion n'apparaissent que dans les tombes rhodiennes, et en quantité plutôt faible, surtout en ce qui concerne le singe. Le nombre de figurines de porcelet n'est vraiment important qu'à Macri Langoni. Quant aux chevaux et aux chiens, ils n'apparaissent massivement qu'à Akraiphia où on les rencontre souvent regroupés dans une même tombe et parfois accompagnés de figurines de cavalier. Ailleurs on ne connaît que trois chevaux, dont deux provenant des tombes rhodiennes et un de Géla, et deux chiens, recueillis l'un dans une tombe de Ialyssos, l'autre dans une tombe du céramique d'Athènes. Toutes les autres espèces recensées, quant à elles, ne sont représentées dans le répertoire que par un unique exemplaire, comme le canard, le lièvre, le sanglier ou encore le cerf.

2.1.3. Autres : folklore populaire, domaine religieux et vie quotidienne

Contrairement aux deux précédentes, cette troisième catégorie d'offrandes (fig. 6) ne comprend qu'un nombre très limité de types, dont la plupart a été recueilli dans les tombes rhodiennes, et tout particulièrement dans celles de Macri Langoni. Les thèmes les plus répandus sont ceux du Silène nu ithyphallique et de la Sirène qui peuvent également apparaître, mais en plus faible quantité, en dehors de Rhodes. Les fruits à pépins, essentiellement des grenades et des pommes, apparaissent sur plusieurs sites, mais toujours en un unique exemplaire, tout comme les nains ventrus. Quant aux statuettes d'Hermès, elles ne se rencontrent qu'à Macri Langoni et à Akanthos, et dans des proportions identiques. Quelques reliefs mythologiques proviennent des tombes rhodiennes. Comme pour les représentations anthropomorphiques et les espèces animales, il existe pour cette catégorie, un certain nombre de types très rares qui ne sont attestés dans le répertoire que par un unique exemplaire : il s'agit du gorgoneion, du coquillage et des pièces de mobilier.

2.1.4. Conclusion sur le répertoire

Les chiffres provisoirement réunis dans les tableaux présentés ici permettent de formuler quelques remarques sur la formation du répertoire funéraire, en particulier sur les sites qui ont fourni beaucoup de terres cuites. Ce répertoire se compose tout d'abord de types très populaires qui ont connu une très large diffusion dans le bassin méditerranéen. Parmi ces types qui forment en quelque sorte un tronc commun que l'on retrouve sur la plupart des sites, on compte, pour les images anthropomorphiques, la dame assise, la protomé, les types de dames debout, avec ou sans offrande, et pour le bestiaire, essentiellement l'oiseau. En revanche, aucun thème appartenant à la troisième catégorie n'occupe une place suffisamment importante dans le répertoire pour être inclu dans ce tronc commun. À ces représen-

tations s'ajoutent ensuite des types très diversifiés dont la fréquence d'apparition et l'importance numérique varient selon les sites. Il s'agit soit de types attestés en assez grande quantité sur certains sites, mais d'importance plus relative sur d'autres (enfants, scènes quotidiennes, chevaux, chiens, tortues, béliers, porcelets, Silènes, Sirènes), soit de types connus sur plusieurs sites, mais toujours dans des proportions très faibles (bustes féminins, la plupart des figurines masculines, singes, fruits, nains ventrus), soit encore des types extrêmement rares qui ne sont connus que sur un seul site, en un seul exemplaire (entre autres : bige, buste nu, poupée, tête casquée, canard, coquillage). Enfin, il est à noter aussi que ces thèmes ne sont pas propres au domaine funéraire : en effet, tous ont également été consacrés à la même époque dans un très grand nombre de sanctuaires du bassin méditerranéen et en quantité nettement plus considérable.

2.2. Les images et les défunts

2.2.1. Rapport entre les images et le sexe des défunts

Quelques mots à présent sur les éventuels rapports qui peuvent exister entre les images et le sexe des enfants à qui elles ont été offertes. Soulignons d'emblée le petit nombre de tombes identifiées à partir desquelles les statistiques ont pu être établies : on connaît en effet le sexe du défunt dans seulement 25 % des cas. Parmi les tombes recensées, on dénombre 21 tombes masculines dont 11 de jeune homme, 9 d'adolescent, et 2 de garçon, et 9 tombes féminines dont 7 de fillette et 2 de jeune fille. Si l'on se fonde sur le mobilier coroplatique contenu dans ces seules tombes, on remarque tout d'abord que la dame assise, la protomé et la femme debout sont les seules images que l'on rencontre en quantité à peu près identique aussi bien chez les individus de sexe masculin que de sexe féminin. D'autre part, il arrive parfois que les tombes de garçon renferment des thèmes qui évoquent le monde féminin : par exemple la seule poupée recueillie provient d'une tombe de jeune homme (tombe 52 de Macri Langoni). Inversement, les tombes féminines peuvent avoir accueilli des offrandes relevant du domaine des garçons ou évoquant le domaine militaire : une tombe de fillette de Samos (tombe 45) a livré une jambe avec cnémide, tandis qu'une tombe de jeune fille à Ialyssos (tombe 377) renfermait une tête masculine casquée. Mais on constate aussi que certains thèmes liés au monde féminin, comme les scènes montrant une femme dans des activités quotidiennes, ne se rencontrent que dans les tombes féminines. Ne se retrouvent en revanche que dans les tombes de garçons, des thèmes liés au domaine de la chasse ou de l'éducation masculine, tels les *kouroï*, les cavaliers, les banqueteurs, les chevaux, les lions ou encore les coqs. Enfin, des thèmes que l'on s'attendrait à trouver indifféremment chez les garçons et les filles n'apparaissent que chez les uns ou chez les autres : c'est le cas en effet des oiseaux, des sirènes ou encore des fruits qui ne se rencontrent, d'après la documentation disponible, que dans les tombes féminines, ou des nains ventrus, des images d'enfants ou de

couples assis qui n'apparaissent que dans des tombes masculines.

Le nombre de tombes d'enfants pour lesquelles on connaît le sexe du défunt n'est pas suffisamment élevé pour que l'on puisse conclure définitivement sur la question de la spécificité des offrandes en terre cuite en fonction du sexe. Mais d'après les quelques données disponibles, on peut tout même se demander si certains thèmes n'étaient pas plutôt réservés aux garçons et d'autres aux filles.

2.2.2. Et chez les adultes ?

Mais ces thèmes ne sont pas non plus spécifiques aux enfants, puisqu'ils apparaissent, certes en moins grande quantité et beaucoup plus rarement, dans les tombes d'adultes. Pour ces dernières toutefois, le problème majeur est que l'on ne connaît presque jamais le sexe du défunt qu'elles contenaient : sur les quelques tombes d'adulte recensées ici, une seule a été identifiée comme étant celle d'une femme (tombe 28 de Sindos), laquelle tombe contenait plusieurs exemplaires d'oiseaux et de dames assises, ainsi qu'une Sirène. Les autres tombes ont livré essentiellement des dames assises, des protomés et des dames debout. Les enfants, les oiseaux et les porcelets sont très peu représentés, et seules les tombes d'Akraiphia ont livré des figurines de chevaux, de coqs, et de cavaliers. Et il aurait été ici très utile et intéressant de savoir si ces tombes étaient des tombes masculines, dans la mesure où, en ce qui concerne les enfants, ces thèmes ne font leur apparition, dans l'état actuel de la documentation, que chez les adolescents et les jeunes hommes. Du fait du manque d'informations disponibles dans les publications, il n'est donc pas possible de savoir si l'on offrait les mêmes thèmes iconographiques aux enfants et aux adultes de même sexe, dans les rares cas évidemment où l'on déposait des terres cuites dans les tombes d'adulte.

3. Essai d'interprétation des images en terre cuite

3.1. Problème d'interprétation des images

Les données matérielles disponibles pour le moment sur les nécropoles et le mobilier coroplathique qui y a été découvert montrent clairement qu'en contexte funéraire et pour la période comprise entre le milieu du VIe et le milieu du Ve siècle, les figurines en terre cuite sont principalement déposées dans les tombes d'enfants et de jeunes gens. D'autre part que le répertoire iconographique très diversifié est nettement dominé par les représentations anthropomorphiques, parmi lesquelles les représentations féminines sont de loin les plus nombreuses. Mais on a vu également que la place de certaines espèces animales et thèmes relevant du folklore populaire ou de la sphère religieuse n'était pas non plus négligeable. Le problème

qui se pose alors est de comprendre les raisons qui ont bien pu pousser les vivants à offrir de telles images à leurs jeunes défunts. Aborder ce problème en soulève un autre malheureusement, non moins délicat et complexe, celui de la signification des images. Comme ce n'est pas le lieu ici de rentrer dans les détails d'un débat qui oppose encore actuellement les spécialistes de coroplathie, je me contenterai simplement de rappeler en quelques mots le point de désaccord essentiel. Il concerne l'interprétation des représentations anthropomorphiques, et dans la mesure où ces dernières sont particulièrement nombreuses, aussi bien dans les tombes que dans les sanctuaires, il va de soi que la signification qu'on leur attribue est fondamentale pour expliquer et comprendre les rituels qui se trouvent à l'origine de leur consécration. Nombreux sont ceux qui les considèrent encore comme des représentations de divinités, sans apporter toutefois d'arguments très consistants. Par exemple, en raison de leur attitude dite majestueuse, les dames trônant sont dans la plupart des cas interprétées comme des images d'une déesse matronale, identifiée selon le contexte à Déméter, Héra, Cybèle, ou même encore à Athéna ou Artémis[2]. En contexte funéraire, elles deviennent bien évidemment des divinités chthoniennes[3]. Il en est de même pour les protomés que l'on a l'habitude de prendre, du fait de leur forme tronquée, pour des représentations de l'Anodos de Coré-Perséphone, c'est-à-dire du moment où cette dernière remonte à la surface de la terre, après son séjour dans les enfers[4]. On conviendra que cette hypothèse permettrait d'expliquer très facilement la présence de cette image dans les tombes. Autre exemple que l'on peut citer, celui des korés à l'oiseau, qui passent souvent pour des représentations d'Aphrodite, et dans ce cas, curieusement, quel que soit le contexte. Lorsque ces images apparaissent donc dans des sanctuaires autres que ceux d'Aphrodite, ce qui est très souvent le cas d'ailleurs, on a alors pris l'habitude de parler de « déesse visiteuse ». De même les *kouroï* sont souvent pris encore pour des Apollons[5]. Et l'on pourrait ainsi passer en revue l'ensemble des types du répertoire, chacun pouvant finalement être identifié à une divinité ou une autre. Toutefois ce n'est pas la seule interprétation possible pour ces images. En effet, une autre tendance actuelle est de les considérer comme de simples mortels, si aucun attribut ne permet de les identifier assurément avec une divinité[6]. Et il est à signaler que pour la période envisagée ici, peu de figurines sont caractérisées par des attributs vraiment spécifiques. Oiseaux, fruits et fleurs sont en effet des offrandes associées à un trop grand nombre de types iconographiques pour être véritablement envisagés comme des attributs caractéristiques d'une quelconque divinité.

2. Des exemples parmi d'autres : Bell 1981, p. 82 (identification avec Déméter), Weill 1985, p. 143 (Artémis), Waldstein 1905 (Héra)
3. Laumonier 1956, p. 58
4. Zuntz 1971, p. 143 ; Kilmer 1977, p. 76
5. Dewailly 2000, p. 343
6. Hypothèse déjà avancée par Blinkenberg 1931, p. 34

Des comparaisons que l'on peut établir avec des documents de la grande plastique contemporaine nous orientent également vers cette seconde tendance. En effet, on constate que dans ce domaine, où l'on retrouve, soulignons-le, les principaux thèmes du répertoire coroplathique, à l'exception de la protomé et des autres représentations partielles qui semblent être spécifiques à la petite plastique, les figures anthropomorphiques ne sont jamais identifiées avec des divinités. Et là on songe d'emblée à l'exemple du groupe votif de Généléos[7], provenant de l'Héraion de Samos qui montre, d'après l'inscription tracée sur la base, un groupe familial dans lequel on retrouve les principaux thèmes anthropomorphiques du répertoire coroplathique : la dame assise est alors identifiée avec l'épouse et la mère de famille, les dames debout sont les filles, nubiles, prêtes pour le mariage, les *kouroï*, les garçons non mariés, et le banqueteur, le père de famille. Dans ce groupe visiblement chaque individu est caractérisé par une attitude, éventuellement des attributs (comme le rhyton pour le banqueteur et la flûte pour le garçon) qui symbolisent et permettent d'identifier sa place au sein de la famille et de la société, mettent en évidence,en quelque sorte son statut social ou la classe d'âge à laquelle il appartient. Les mêmes distinctions apparaissent dans la statuaire funéraire : sur les stèles, on rencontre de nombreuses jeune défuntes, non mariées, figurées debout, tenant dans les mains des symboles de leur jeunesse, comme l'oiseau[8], des fruits ou des poupées en terre cuite[9], tandis que les mères mortes en couches sont le plus souvent représentées assises, parfois accompagnées d'enfants en bas âge[10], qui sont figurés nus et accroupis, dans la même position que celle des représentations d'enfants en terre cuite.

De ce fait, je me demande pour quelles raisons on ne pourrait pas interpréter les images anthropomorphiques en terre cuite, du moins celles qui sont contemporaines, de la même manière. S'il s'agit bien de mortels, alors comment interpréter leur présence dans les tombes d'enfants ? Quels sont les informations que peuvent aussi nous apporter à ce sujet les autres offrandes de terre cuite, qui ne sont sans doute pas non plus parvenues dans les tombes par hasard ? Pourquoi tous ces thèmes offerts aux enfants ?

3.2. Fonctions des images

3.2.1. Reconstitution de l'environnement du défunt

J'ai l'impression tout d'abord que le mobilier coroplathique permettait de recons-

7. Buschor 1961, fig. 350. Walter-Karydi 1985, fig. 1, pl. 27 et fig. 4, p. 99. Karakasi 2001, restitution proposée pl. 29
8. Stèle de Paros : Boardman 1995, fig. 52 (vers 450)
9. Par exemple Woysch-Méautis 1982, stèle 184, dite de Mélistô, p. 119, pl. 27, représentant une fillette tenant une poupée dans la main gauche
10. Stèle de Paliôn de Paros : Boardman 1995, fig. 53

tituer certains aspects de l'environnement passé du défunt, celui qu'il a quitté, à cause d'une mort survenue trop tôt. Certaines représentations pourraient très bien évoquer le statut social du défunt avant sa mort. On pourrait ainsi expliquer la présence d'enfants accroupis dans les tombes d'enfants, de bébés allongés dans les tombes de nourrisson, de korés dans les tombes de jeune fille et de *kouroï* dans les tombes de jeune homme. D'ailleurs à côté de ces thèmes, on peut aussi rencontrer des images qui renvoient soit à la jeunesse de l'individu, soit au domaine de l'éducation et de l'apprentissage, et dans ce dernier cas, l'éducation masculine semble avoir été mise beaucoup plus en valeur. Parmi les symboles de jeunesse, on retrouve l'oiseau, représenté seul ou tenu par une jeune fille, qui est avec le chien l'animal de compagnie le plus fréquemment associé aux êtres jeunes sur les stèles funéraires : la présence de ces deux espèces dans les tombes d'enfant et de jeunes gens n'a donc rien de très surprenant. Les chiens, tout comme les chevaux, peuvent aussi renvoyer aux deux activités auxquelles s'adonnaient citoyens et futurs citoyens, et qui font partie du domaine de l'éducation masculine : la chasse et l'équitation[11]. Lions et autres animaux sauvages, tel le sanglier qui apparaît dans une tombe athénienne, symboles du monde sauvage et de la chasse, pourraient aussi être des images caractéristiques de la jeunesse et de l'éducation des jeunes garçons. Quant au coq, il est le plus souvent associé lui aussi au domaine de l'éducation masculine : on connaît en effet de nombreuses statuettes de terre cuite montrant des jeunes hommes tenant un coq dans une main, qui proviennent pour la majorité de sanctuaires où se déroulaient des rites de passage destinés à intégrer ces jeunes individus dans le corps des citoyens, comme dans le Cabirion de Thèbes[12]. Des coqs apparaissent aussi très fréquemment dans des scènes érotiques où ils constituent l'un des cadeau d'amour qu'offre l'éraste à son éromène[13]. Enfin, un dernier animal que l'on peut mettre en rapport avec la jeunesse est le singe, qui par son aspect très proche de l'homme et son aptitude à reproduire ce qu'on lui apprend[14], peut véritablement être considéré comme un symbole de l'apprentissage et la formation des enfants.

Il n'est pas impossible non plus que certaines figurines évoquent non pas le défunt lui-même, mais plutôt son entourage : les vivants, membres de la famille, que ce soit la mère, le père ou pourquoi pas un frère ou une sœur, ont très bien pu déposer une image symbolique d'eux mêmes auprès du défunt pour continuer à être présents à ses côtés et veiller sur lui dans l'au-delà. Ainsi pourrait-on expliquer la présence en contexte funéraire de certaines des nombreuses représentations de dames assises et de protomés, des banqueteurs, et des jeunes gens debout, qui ont été retrouvées dans les tombes d'enfants.

---

11. Schnapp 1997, chap. IV, p. 123-171
12. Daumas 2000, p. 378.
13. Woysch-Méautis 1982, p. 47. Dover 1978, p. 92. Higgins 1986, p. 105. Mackay 1995, p. 107
14. Lissarague 1997, p. 459-460 ; Golden 1990, p. 55

3.2.2. Projection de ce qui aurait dû être

Offrir aux jeunes défunts des objets évoquant la vie qu'ils auraient dû avoir si la mort n'était pas survenue si tôt est une pratique très largement répandue[15], liée probablement à l'idée que ces jeunes achèveront leur croissance et s'épanouiront dans l'au-delà, d'où la présence dans la tombe de nombreux signes de ce que le défunt n'a pu obtenir de son vivant.

C'est tout d'abord l'intégration dans la société, et l'acquisition du nouveau statut social sur laquelle cette intégration débouche, que le jeune défunt ne pourra malheureusement pas connaître. Il n'est donc pas impossible *a priori* que certaines images évoquent justement ce statut non acquis : les dames assises et les protomés mises au jour dans des tombes de fillettes et de jeunes filles ne pourraient-elles pas évoquer le statut d'épouse et de mère que la jeune défunte aurait dû logiquement acquérir ? De même pour les banqueteurs trouvés dans les tombes de garçons : ne pourrait-il pas s'agir d'images symboliques renvoyant au statut de père de famille mais aussi de citoyen dont l'une des principales activités était de participer aux banquets ? Une korè déposée dans une tombe de jeune homme ne pourrait-elle pas alors représenter la jeune fille qui aurait pu devenir son épouse ? La tête casquée et la jambe avec cnémide provenant de tombes de fillettes ne pourraient-elles pas être des représentations symboliques du jeune guerrier qu'elles ne connaîtront jamais ? Enfin, dernier exemple : les scènes quotidiennes placées dans une tombe de fillette à Akanthos ne pourraient-elles pas représenter les tâches qu'elle n'aura jamais l'occasion d'accomplir ?

D'autre part, la mort et surtout celle des jeunes, est aussi ressentie comme la pire des injustices, parce qu'elle leur ôte définitivement la possibilité de faire usage de leur fécondité : c'est très certainement l'une des raisons qui explique la présence auprès des jeunes défunts de nombreux symboles de fécondité, d'emblèmes des éléments nécessaires au renouvellement de la vie. Parmi ces symboles, figurent par exemple diverses espèces animales, dont la tortue qui aime vivre dans les endroits humides aux eaux fécondes, propices au développement de la vie[16], le bélier qui, vivant en troupeaux, évoquent l'abondance et la prolifération, ou encore le porcelet, qui occupe une place centrale dans certains rites destinés à promouvoir la fécondité[17]. Associé aux jeunes garçons dans des scènes érotiques, comme nous l'avons vu précédemment, le coq est aussi à considérer comme un symbole de la fécondité masculine[18]. Le Silène, par son caractère ithyphallique, peut lui aussi passer pour un détenteur et un garant de la fécondité, d'où sans doute sa présence sous forme de nombreuses statuettes, aussi bien dans les tombes de jeunes que

15. Kurtz, Boardman 1971, p. 152-153
16. Bodson 1978, p. 63 ; Bevan 1986, p. 165
17. Muller 1996, p. 488
18. Sourvinou-Inwood 1991, p. 159, p. 180

dans les sanctuaires de divinités protectrices de la fécondité. La signification des nains ventrus en revanche n'est pas très bien définie : en général, ils passent pour des gardiens de la famille et des protecteurs des enfants[19] dont ils garantissent la croissance en leur apportant toute la nourriture nécessaire à leur développement physique ; une fonction nourricière donc qui serait symbolisée, selon certains, par les nombreux plis de leur ventre. Une chose est sûre en tout cas est qu'ils apparaissent aussi en grand nombre dans les sanctuaires des divinités Courotrophes et protectrices de la fécondité. Leur rôle est donc peut être double : non seulement assurer la croissance des enfants, mais aussi protéger et garantir leur fécondité, et dans ce cas il pourrait s'agir surtout de la fécondité masculine, puisque ces petits génies, comme nous l'avons vu, apparaissent surtout auprès des enfants mâles.

À travers l'offrande de telles images à leurs jeunes défunts, les vivants avaient très certainement l'intention de manifester leur regret de ne pas voir leurs progénitures user de leur fécondité et perpétuer ainsi la vie. D'ailleurs, le regret de ne pas avoir eu la possibilité d'avoir des enfants, tout comme celui de ne pas avoir eu accès au mariage, fait partie des plaintes les plus fréquemment rencontrées dans les épigrammes funéraires concernant les êtres jeunes[20].

3.2.3. Des amulettes protectrices

Rencontrer des images apotropaïques dans un contexte funéraire est tout à fait attendu. Ce qui surprend en revanche est qu'elles soient aussi peu nombreuses. Parmi elles, on compte essentiellement la sirène, perçue au VIe siècle comme une créature plutôt bienveillante qui accompagne, guide et protège les morts dans l'au-delà[21]. Béliers et taureaux, deux espèces caractérisées par leur impétuosité dont la puissance est symbolisée dans les cornes pourraient aussi, dans certains cas, jouer le rôle de protecteurs du mort, tout comme le lion, animal sauvage, pouvant éveiller la terreur chez son adversaire[22]. On ne peut pas exclure non plus que dans certains cas, comme le suggèrent certains spécialistes (§ 3.1), les images anthropomorphiques représenteraient des divinités chthoniennes qui, placées symboliquement auprès du mort, auraient alors eu pour mission de veiller sur celui-ci dans l'au-delà : telle pourrait être la signification, pourquoi pas, de certaines dames trônant et protomés, souvent identifiées à Déméter et Coré-Perséphone.

19. Dasen 1993, p. 202-203 ; Sinn 1983
20. Vérilhac 1982, p. 159
21. Biers 1999, p. 138-139
22. Woysch-Méautis, 1982, p. 74

Conclusion

Si les terres cuites sont des offrandes rares en contexte funéraire, surtout en comparaison du nombre souvent très élevé des vases céramiques, leur importance en tant que témoins des croyances et des superstitions des vivants ne doit toutefois plus être négligée. La présence de figurines dans divers contextes et surtout le fait qu'elles apparaissent en quantité énorme dans de nombreux sanctuaires ont souvent amené les chercheurs à les considérer d'emblée comme des objets d'une grande banalité, sans signification particulière, simples témoins de la piété populaire ou simples offrandes d'appoint, d'où l'inutilité évidente d'essayer de les interpréter. J'espère cependant qu'à travers ce bref exposé j'aurais réussi à montrer que les terres cuites sont d'une manière générale une source riche d'informations qu'il est finalement regrettable de ne pas chercher à exploiter dans le cadre de travaux plus approfondis sur les rituels, tant funéraires que religieux. Mais les exploiter signifie aussi les interpréter, et je pense que c'est surtout cette entreprise qui rebute le plus les chercheurs. L'interprétation des images reste une tâche délicate, voire hasardeuse, dans la mesure où, comme nous avons eu l'occasion de le constater, ces images peuvent nous transmettre des message variés qu'il n'est pas toujours aisé de décrypter. En ce qui concerne les terres cuites funéraires, du fait de leur rareté, on est très tentés d'en attribuer la consécration à un groupe particulier d'individus. Certains diront alors qu'il s'agit de gens modestes, puisque les terres cuites sont des objets réalisés dans un matériau qui passe pour être peu coûteux. Mais c'est oublier que ces terres cuites sont très souvent accompagnées d'autres offrandes de plus grande valeur, comme les éléments de parure en bronze, argent et or. J'aurais de ce fait plutôt tendance à penser que ce groupe devait réunir des individus qui partageaient les mêmes croyances et la même conception de la mort et de la vie dans l'au-delà. La signification que l'on donne à un objet dépend en effet, à mon avis, de la circonstance dans laquelle il a été consacré, mais aussi et surtout d'un individu qui lui attribue une fonction, lui confère une signification, à partir du moment où il choisit de l'utiliser dans telle ou telle occasion. Certaines terres cuites déposées dans les tombes d'enfants témoignent, je crois, d'une croyance en un Hadès peuplé de créatures démoniaques et semé de dangers qu'il faut essayer d'éloigner des défunts, d'où la nécessité de placer auprès de ces derniers des sortes d'amulettes protectrices à l'effigie des divinités infernales et des démons. Mais ces images sont curieusement très peu nombreuses par rapport à celles qui évoquent et célèbrent en quelque sorte le statut des défunts. Manifestement l'une des préoccupations majeurs des vivants était de déposer dans la tombe des signes qui permettaient l'identification du défunt en tant que membre faisant partie d'une communauté et d'une famille : à travers les images de terre cuite, les vivants pouvaient alors insister non seulement sur le statut social du défunt avant la mort, mais aussi et surtout sur le statut que cette mort, survenue trop tôt, ne lui avait pas donné la possibilité d'atteindre. Si ces images sont peut être à mettre en rapport avec une croyance en un épanouissement du jeune individu dans la mort,

elles n'en révèlent pas moins l'importance de la reconnaissance sociale dans la société grecque archaïque.

Bibliographie

Andreiomenou 1994 — Angheliki K. Andreiomenou, « La nécropole d'Akraphia », dans J. de la Genière (éd.), *Nécropoles et sociétés antiques, actes du colloque international de Lille 1991, Cahiers du Centre Jean Bérard* 18, Paris, 1994, p. 99-126

Andreiomenou 1994 — Angheliki K. Andreiomenou, « », ς 133 (1994), p. 155-254

Andreiomenou 1995 — Angheliki K. Andreiomenou, « Archaische Böotische Terrakotten und Tongefässe aus Akraiphia », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 110 (1995), p. 103-170.

Bell 1981 — Malcolm Bell, *Morgantina Studies, I. The Terracottas*, Princeton, 1981

Besques 1954 — Simone Mollard-Besques, *Musée National du Louvre, Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuites grecs, étrusques et romains, I : époques préhellénique, géométrique, archaïque et classique*, Paris, 1954

Bevan 1986 — Elinor Bevan, *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympic Deities, BAR International Series* 315, Oxford, 1986

Biers 1999 — William R. Biers, « Plastics Sirens from Corinth. An Addendum to Amyx », *Hesperia* 68,1 (1999), p. 135-146.

Blinkenberg 1931 — Christian Blinkenberg, *Lindos, fouilles et recherches de l'Acropole, 1902-1914, 1. Les petits objets*, Berlin, 1931

Boardman 1995 — John Boardman, *La sculpture grecque classique*, Londres, 1995

Bodson 1978 — Liliane Bodson, *Hiera Zoîa. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978

Buschor 1961 — Ernst Buschor, *Altsamische Standbilder* 4-5, Berlin, 1961

Dasen 1993	Veronique Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993
Daumas 2000	Michèle Daumas, « Rites et initiation au Cabirion de Thèbes », ς ς ς 3, 1 (2000), p. 374-33
Dentzer 1982	Jean-Marie Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C., BEFAR* 246, Paris, 1982
Dewailly 2000	Martine Dewailly, « Les statuettes en terre cuite du sanctuaire d'Apollon à Claros. Production et consommation, fin VIe - fin Ve siècle », dans Friedrich Krinzinger (éd.), *Die Agaïs und das Westliche Mittelmeer, Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. V. Chr. Akten des Symposions, Wien 24. bis 27. März 1999*, Vienne, 2000, p. 343-347.
Frère 1997	Jean Frère, « Métamorphoses animales de la vaillance », dans B. Cassin, J.-L. Labarrière (éds), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 423-434
Gercke *et alii* 1996	Peter Gercke *et alii*, *Samos. Die Kasseler Grabung 1894 in der Nekropole der archaischen Stadt von Johannes Bœhlau und Edward Habich*, Catalogue d'exposition, Kassel, 1996
Golden 1990	Mark Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore, 1990
Hadzisteliou-Price 1969	Theodora Hadzisteliou-Price, « The Crouching Child and Temple Boys », *Annual of the British School at Athens* 64 (1969), p. 95-111, pl. 20-23
Higgins 1954	Reynold A. Higgins, *Catalogue of the Terracottas in the Departement of Greek and Roman Antiquities, British Museum* I, Londres, 1954 (réimpr. 1969).
Hoffmann 1992	Geneviève Hoffmann, *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris, 1992
Huysecom 2003	Stéphanie Huysecom, « Terres cuites animales dans les nécropoles grecques archaïques et classiques du bassin méditerranéen », dans *Figurines animales des mondes anciens. Actes de la Journée d'étude de l'Institut des Sciences de l'Antiquité de Lille 3, 8 juin 2002, Anthropozoologica* 38 (2003), p. 17-29
Jacopi 1929	Giulio Jacopi, *Scavi nella necropoli di Jalisso 1924-1928, Clara Rhodos* 3 (1929)
Jacopi 1931	Giulio Jacopi, *Esplorazione archeologica di Camiro*

I, Scavi nelle necropoli camiresi 1929-1930, Clara Rhodos 4 (1931)

Jacopi 1933 — Giulio Jacopi, *Esplorazione archeologica di Camiro II, Clara Rhodos* 6/7 (1933)

Karakasi 2001 — Katerina Karakasi, *Archaische Koren*, Munich, 2001

Kilmer 1977 — Martin F. Kilmer, *The Shoulder Bust in Sicily and South and Central Italy : A Catalogue and Materials for Dating*, Göteborg, 1977

Kaltsas 1998 — Nikolaos Kaltsas, , *1979, ADDem* 65, Athènes, 1998

Kübler 1976 — Karl Kübler, *Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts, 1, Kerameikos* 7, Berlin, 1976

Kurtz, Boardman 1971 — Donna C. Kurtz, John Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, 1971

Laumonier 1956 — Alfred Laumonier, *Les figurines de terre cuite. Exploration archéologique de Délos* 23, Paris, 1956

Laurenzi 1936 — Luciano Laurenzi, *Necropoli Ialisie (Scavi dell'anno 1934), Clara Rhodos* 8 (1936), p. 7-207

Lissarague 1997 — François Lissarague, « Homme, Singe et Satyre », dans B. Cassin, J.-L. Labarrière (éds), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 455-472

Mackay 1995 — E. Anne MacKay, « Two Youth from Beotia », dans John Michael Fossey, Phillip J. Smith (éds), *Boeotia Antiqua 5. Studies on Boiotian Topography, Cults and Terracottas*, p. 105-108, Amsterdam, 1995

Muller 1996 — Arthur Muller, *Les terres cuites votives du Thesmophorion de Thasos. De l'atelier au sanctuaire. Études Thasiennes* 17, Paris, 1996

Orsi 1890 — Paolo Orsi, *Megara Hyblaea. La Necropoli. Monumenti Antichi* 1 (1890), p. 766-950

Orsi 1906 — Paolo Orsi, *Gela. Monumenti Antichi* 17 (1906), p. 1-731

Schnapp 1997 — Alain Schnapp, *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, 1997

Sinn 1983 — Ulrich Sinn, « Zur Wirkung des ägyptischen Bes auf die griechische Volksreligion », dans Dieter Metzler, Brinna Otto, Christof Müller-Wirth (éds), *Antidoron, Festschrift für Jürgen Thimme zum 65. Geburstag am*

26. September 1982, Karlsruhe, 1983, p. 87-94

SOURVINOU-INWOOD 1991 — Christiane SOURVINOU-INWOOD, *Reading Greek Culture: Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991

VÉRILHAC 1982 — Anne-Marie VÉRILHAC,] , *Poésie Funéraire*, Athènes, 1982

VÉRILHAC, VIAL 1998 — Anne-Marie VÉRILHAC, Claude VIAL, *Le mariage grec du VIe siècle avant J.-C. à l'époque d'Auguste. Bulletin de Correspondance Hellénique Supplément* 32, Paris, 1998

VIERNEISEL-SCHLÖRB 1997 — Barbara VIERNEISEL-SCHLÖRB, *Die Figürlichen Terrakotten I. Spätmykenisch bis späthellenistisch, Kerameikos* 15, Munich, 1997

VOKOTOPOULOU *et alii* 1985 — Ioulia VOKOTOPOULOU, Aikaterini DESPOINI, Basiliki MISAILIDOU, Michalis TIVERIOS, , . , Thessalonique, 1985

WALDSTEIN 1905 — Charles WALDSTEIN, *The Argive Heraeum*, Boston, 1905

WALTER-KARYDI 1985 — Helena WALTER-KARYDI, « Geneleos », *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 100 (1985), p. 91-104

WEILL 1985 — Nicole WEILL, *La plastique archaïque de Thasos. Figurines et statues de terre cuite de l'Artémision, I. Le haut-archaïsme, Études Thasiennes* 11, Paris, 1985

WOYSCH-MÉAUTIS 1982 — Daphné WOYSCH-MÉAUTIS, *La représentation des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs, de l'époque archaïque à la fin du IVe siècle, Cahiers d'Archéologie Romande* 21, Lausanne, 1982

ZUNTZ 1971 — Günther ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971

Sites	Nbre de tombes publiées	Nbre de tbes avec TC	Nbre de tombes d'enfants avecTC	Nbre de tombes d'adultes avec TC	Nbre de tombes avec TC non id.	Nbre TC dans tombes	Nbre TC dans tombes d'enfants	Nbre TC dans tombes d'adultes
Fikellura	49	49	16	?	33	111	29	-
Macri Langoni	198	30	19	6	5	145	82	26
Ialyssos	344	32	18	2	12	96	43	3
Samos	50	8	4	?	4	22	7	-
Akanthos	115	16	9	?	7	38	26	-
Sindos	36	8	6	2	-	34	25	9
Akraiphia*	71	44	30 (19)	13	1	202	138 (74)	47
Athènes	630	14	9	1	4	28	18	3
Megara Hyblaea	312	19	9	1 (+ 1 mixte)	8	34	15	4
Géla	494	6	3	?	3	6	3	-
Total	**2299**	**226**	**123 (112)**	**25 (+1)**	**77**	**716**	**386 (322)**	**92**

*Dans le cas d'Akraiphia, on ne connaît les types de figurines que pour 19 tombes ; sur les 138 figurines répertoriées, seules 74 ont pu être intégrées dans le répertoire iconographique général

Fig. 1 : Tableau général des nécropoles et tombes étudiées

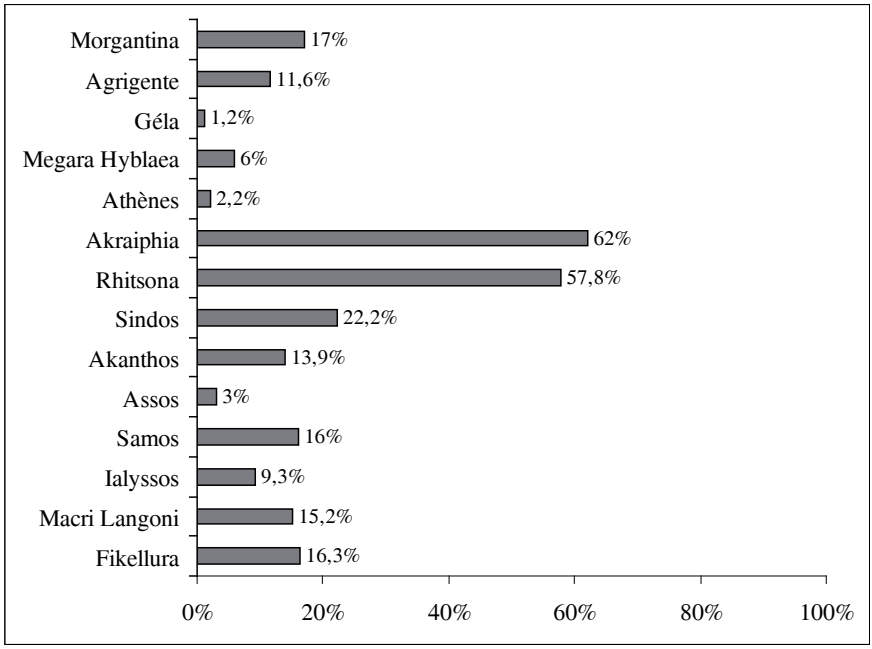

Fig. 2 : Place des terres cuites dans les tombes

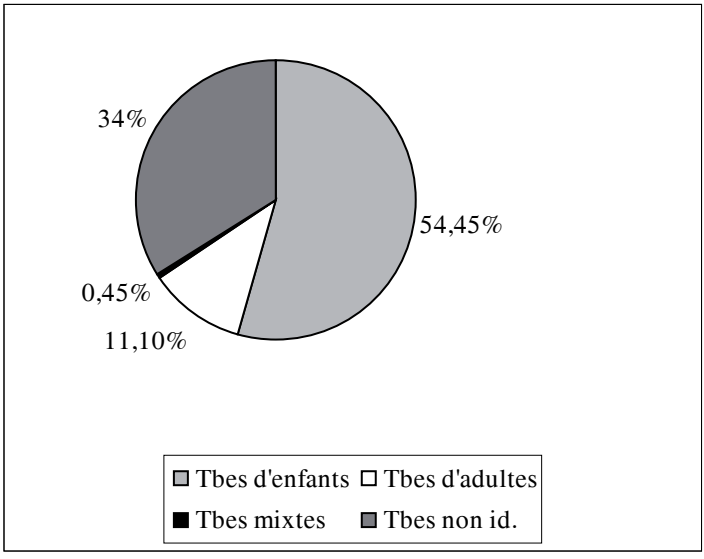

Fig. 3 : Place des terres cuites dans les tombes d'enfants

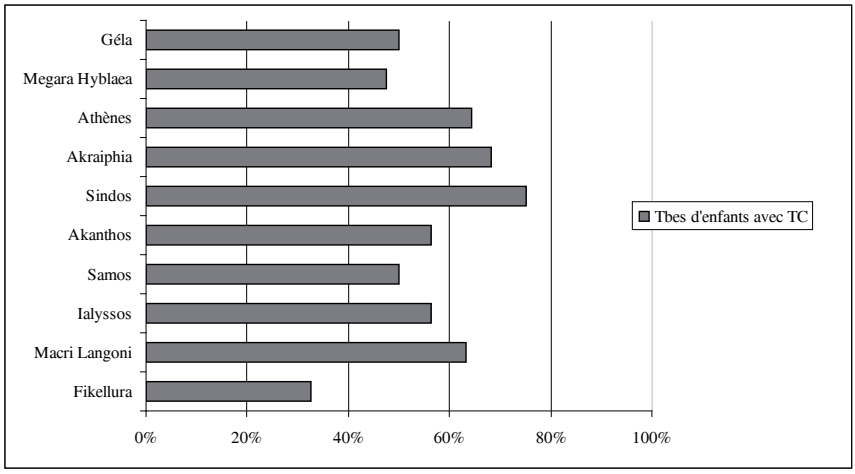

Fig. 4 : Place des terres cuites dans les tombes d'enfants, par nécropoles

Nbre de TC par tombe	Nombre de tombes par nécropole										
	Fikellura	**Macri Langoni**	**Ialyssos**	**Samos**	**Akanthos**	**Sindos**	**Akraiphia**	**Athènes**	**Megara H**	**Géla**	**Total**
1	7	5	10	2	3	1	8	4	5	3	**48**
2	7	1	4	1	4	2	5	2	1		**27**
3	1	6	1	1	1	1	3	2	1		**17**
4		1					5	1	2		**9**
5	1	1					3				**5**
6			2								**2**
7						1					**1**
8		2					1				**3**
9											**0**
10			1			1	1				**3**
11		2									**2**
12							1				**1**
13		1			1						**2**
14							1				**1**
15							1				**1**
16							1				**1**
Total	**16**	**19**	**18**	**4**	**9**	**6**	**30**	**9**	**9**	**3**	**123**

Fig. 5 : Quantité de terres cuites (de une à seize) recueillies dans les tombes d'enfants

	Fikellura	Macri Langoni	Ialyssos	Samos	Akanthos	Sindos	Akraiphia	Athènes	Megara Hyblaea	Géla	Total
Images Anthropomorphiques	**19**	**42**	**21**	**3**	**21**	**21**	**38**	**13**	**12**	**1**	**191**
Dame assise	7	13	10		7	8	11	10	2		**70**
Dame debout	3	3	1			6	14		2		**29**
Protomé	1	9	4		6			1	4		**25**
Enfant	4	8						1	1		**14**
Korè avec offrande		1	1		3	2	4		1		**12**
Buste féminin		2	3		1						**6**
Kouros	1	1				2			1	1	**6**
Banqueteur	1		1	1		1	2				**6**
Cavalier		2					2		1		**5**
Scène quotidienne					4		1				**5**
Couple				1		2					**3**
Bige							1				**1**
Buste féminin nu		1									**1**
Dame debout nue	1										**1**
Musicienne	1										**1**
Poupée		1									**1**

Fig. 6 : Répertoire coroplathique funéraire destiné aux enfants et aux jeunes gens (partie 1/3)

	Fikellura	Macri Langoni	Ialyssos	Samos	Akanthos	Sindos	Akraiphia	Athènes	Megara / Hyblaea	Géla	Total
Tête casquée			1								**1**
Jambe avec cnémide				1							**1**
Pied isolé								1			**1**
Figurine modelée		1									**1**
Figurine ?							3				**3**
Bestiaire	**6**	**25**	**17**	**1**	**1**	**2**	**35**	**4**	**2**	**2**	**95**
Oiseau		7	7	1	1	1	7	2	1		**25**
Cheval		1	1				12			1	**15**
Tortue	1	5	1				2				**9**
Bélier	1	1	3				3				**8**
Coq	2	1	1			1	2				**7**
Chien			1				5	1			**7**
Porcelet		5					1				**6**
Lion		4	1								**5**
Singe	1	1	1								**3**
Taureau	1									1	**2**
Anneau 4 oiseaux							2				**2**
Hippalektrion							1				**1**

Fig. 6 : Répertoire coroplathique funéraire destiné aux enfants et aux jeunes gens (partie 2/3)

	Fikellura	Macri Langoni	Ialyssos	Samos	Akanthos	Sindos	Akraiphia	Athènes	Megara Hyblaea	Géla	Total
Canard			1								**1**
Lièvre									1		**1**
Sanglier								1			**1**
Cervidé							1				**1**
Mammifère et petits							1				**1**
Autres	**4**	**14**	**5**	**3**	**4**	**1**	**1**	**1**	**1**	**0**	**34**
Silène	1	5	2				1				**9**
Sirène		3	2	1				1			**8**
Fruit	1	1	1	1	1						**5**
Hermès		2			2						**4**
Nain ventru				1		1			1		**3**
Reliefs mythos	2	1									**3**
Gorgoneion		1									**1**
Coquillage					1						**1**
Mobilier		1									**1**
Figurine ?		**1**				**1**					**2**
Total	**29**	**82**	**43**	**7**	**26**	**25**	**74**	**18**	**15**	**3**	**322**

Fig. 6 : Répertoire coroplathique funéraire destiné aux enfants et aux jeunes gens (partie 3/3)

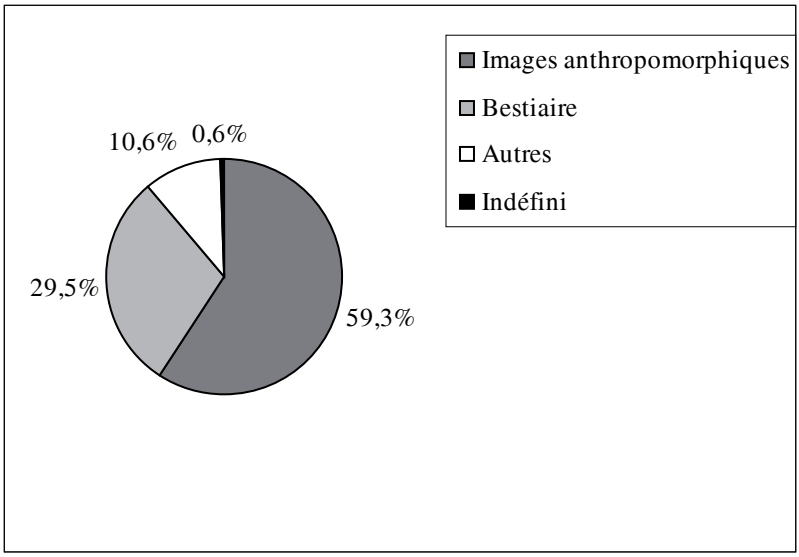

Fig. 7 : Place des différentes catégories d'offrandes dans le répertoire général

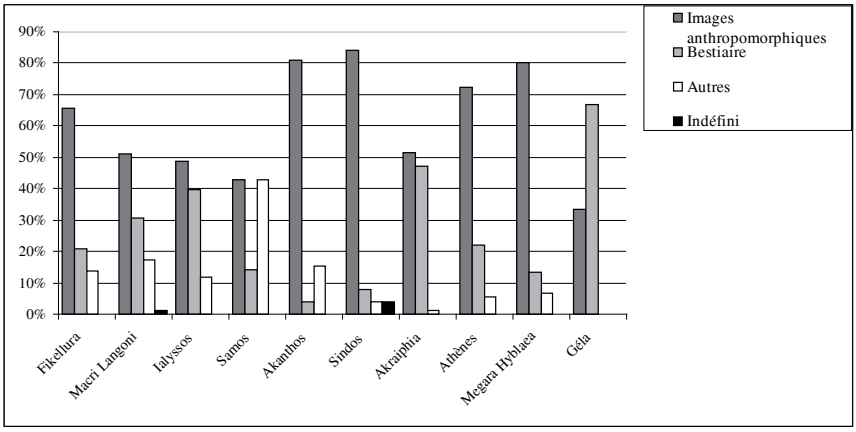

Fig. 8 : Particularités régionales : place des catégories d'offrandes dans le répertoire, par nécropoles

AMULETTES PERSONNELLES ET DOMESTIQUES EN PHÉNICIEN ET EN HÉBREU (IER MILLÉNAIRE AV. N.È) ET LA TRADITION JUIVE DES *TEFILLIN* ET *MEZUZOT*

André Lemaire
École Pratique des Hautes Études, Paris

Résumé – Même si elle se réfère au texte bien connu de *Deutéronome* 6, 6-9, l'origine exacte de la pratique des *tefillin* et *mezuzot* juives, attestées dès le tournant de notre ère, reste assez obscure. Ce qui est clair, c'est qu'elles jouent apparemment le rôle d'amulettes inscrites liées aussi bien aux individus qu'aux maisons. Dès lors, pour essayer de mieux la saisir, il paraît utile de la comparer aux amulettes inscrites du Ier millénaire av. n. è. Attestées en phénicien, araméen et paléo-hébreu, les quelques amulettes inscrites de cette époque révèlent que, à côté du type bien connu des amulettes comportant un petit rouleau inscrit à l'intérieur d'un étui porte-amulette destiné à protéger une personne, d'autres étaient destinées à protéger non pas des individus mais des maisons. Par ailleurs, l'épigraphie du VIIIe s. av. n. è. révèle l'existence d'inscriptions peintes sur la paroi de murs chaulés, spécialement près des entrées de pièce et des montants de porte. Ces inscriptions semblent avoir eu un but didactique en affichant, en quelque sorte, certains textes célèbres pour mieux les mémoriser. C'est probablement la convergence de ces deux pratiques remontant aux IXe-VIe s. qui a abouti à la forme et au contenu des *tefillin* et *mezuzot* du tournant de notre ère.

Περίληψη – Η ακριβής προέλευση της θρησκευτικής χρήσης των εβραϊκών *tefillin* και *mezuzot* παραμένει αρκετά σκοτεινή, παρά το γεγονός ότι αναφέρεται στο πολύ γνωστό κείμενο του *Δευτερονόμιου* 6, 6-9, και η παρουσία τους επιβεβαιώνεται ήδη στις άρχες του 1^ου αιώνα μ.Χ. Είναι μάλλον προφανές ωστόσο ότι ο ρόλος τους ήταν αυτός των ενεπίγραφων περιάπτων τα οποία συνδέονται τόσο με τους ανθρώπους όσο και με τα σπίτια. Επομένως, για να αντιληφθούμε καλύτερα τη χρήση τους, θα ήταν ίσως χρήσιμο να την συγκρίνουμε με τα ενεπίγραφα περίαπτα της πρώτης χιλιετίας π.Χ. Τα περιορισμένου

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 85-96
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 85-96

αριθμού ενεπίγραφα περίαπτα αυτής της περιόδου, στα φοινικικά. αραμαϊκά και αρχαία εβραϊκά, αποκαλύπτουν ότι, παράλληλα με τον γνωστό τύπο περιάπτων ο οποίος περιέχει στο εσωτερικό της θήκης του ένα μικρό ενεπίγραφο κύλινδρο χαρτιού με προορισμό την προστασία των ανθρώπων, υπήρχαν και άλλα των οποίων ο προορισμός ήταν να προστατεύουν όχι ανθρώπους αλλά σπίτια. Εξάλλου, το επιγραφικό κείμενο του 8ου αιώνα π.Χ. αποκαλύπτει την ύπαρξη επιγραφών σε ασβεστωμένους τοίχους, ειδικότερα πλησίον των εισόδων και των παραστατών της θύρας. Οι επιγραφές αυτές φαίνεται ότι είχαν ένα διδακτικό σκοπό με την ανάρτηση, κατά κάποιο τρόπο, ορισμένων περίφημων κειμένων προς καλύτερη απομνημόνευση. Η σύγκληση των δυο αυτών χρήσεων από τον 9ο ως τον 6ο αιώνα καταλήγει πιθανώς στη μορφή και στο περιεχόμενο των tefillin και mezuzot του πρώιμου 1ου αιώνα μ.Χ.

La pratique des *mezuzot* et *tefillin* est bien connue dans la tradition juive depuis l'époque hellénistique[1] jusqu'à aujourd'hui :
– suivant la coutume actuelle, la *mezuzah* est un petit rouleau de parchemin contenant quelques passages bibliques importants et placé dans une boîte que l'on fixe sur le « montant de porte » – en hébreu *mezuzah* – des pièces d'habitation de la maison. Actuellement ces *mezuzot* contiennent deux extraits du *Deutéronome* (6, 4-9 et 11, 13-21) qui font référence à l'écriture des commandements sur les montants de porte des maisons et des portes (de palais ou de ville) ;
– les *tefillin* sont des étuis quadrangulaires en cuir[2] contenant un petit manuscrit avec quatre passages bibliques (*Exode* 13, 1-10, 11-16 ; *Deutéronome* 6, 4-9 ; 11, 13-21[3]) que les adultes, au sens religieux du terme – c'est-à-dire à partir de treize ans –, portent sur le front ou au bras gauche pendant la prière du matin. Il semble que, à l'origine, ces *tefillin* étaient portés toute la journée. À Qoumrân, le choix des textes recopiés sur les *tefillin* et les *mezuzot* pouvait être plus large et pouvait inclure *Exode* 12, 43 à 13, 16 ; *Deutéronome* 5, 1 à 6, 9[4] ; 10, 12 à 11, 21 ; 32[5].

Comme pour les *mezuzot*, les *tefillin* ont fait l'objet d'une réglementation détaillée et commentée dans la tradition rabbinique (*Talmud de Babylone, Menahot*

1. Cf. le témoignage littéraire de la Lettre d'Aristée (Pelletier, 1962, p. 178-179, § 158-159) et surtout les attestations de ce type de documents à Qoumrân (Milik 1977 ; Schiffman 2000).
2. Sur les plus anciens exemples, à Qoumrân, cf. Harding 1955, p. 7; de Vaux 1962, p. 31, pl. VIII, (cf. aussi p. 178, pl. XXXVIII) ; surtout Milik 1977, p. 34-35; Yadin 1969 ; Baillet 1970 ; Tov 2000, p. 213-216.
3. Cette sélection semble avoir été fixée vers 100 de notre ère et se retrouve dans les *tefillin* du désert de Juda : Milik 1977, p. 38.
4. Cf. Brooke 2003.
5. Milik 1977, p. 38.

34-37 ; 42-43 ; cf. *Sanhédrin* 88b, *Megillah* 18b ; *Massekhet Tefillin* 9). Tout en rattachant ces deux objets à la tradition biblique, en particulier à *Deutéronome* 6, 8[6], il est clair que les détails de ces deux pratiques ont été réglementés par les « scribes » (*Sanhédrin* 88b) et résultent d'une tradition fixée par la « loi orale »[7]. C'est pourquoi ces deux pratiques ont été rejetées par les Samaritains (*Menahot* 42b) et les Qaraïtes alors qu'elles semblent avoir été adoptées par les Sadducéens avec des règles encore plus rigoureuses[8].

De fait, la pratique samaritaine reflète une autre interprétation qui prend au pied de la lettre *Deutéronome* 6, 9 : « Tu les écriras (= les commandements) sur les montants de porte de ta maison et sur tes portes monumentales ». Ils ont donc gravé dans la pierre les textes fondamentaux, en particulier les dix commandements[9], à l'entrée de leurs maisons[10], spécialement sur le linteau de l'entrée principale, afin de mieux les enseigner au peuple. Cette pratique samaritaine semble plus fidèle à la lettre du texte biblique et on peut la comparer à plusieurs inscriptions hébraïques de Palmyre comportant des extraits du Deutéronome gravées en hébreu carré sur un linteau et des montants de porte, malheureusement difficiles à dater (IIe s. ?)[11]. On peut aujourd'hui mieux comprendre ce type d'inscriptions à but didactique à la lumière des découvertes archéologiques[12], en particulier de celle des inscriptions paléo-hébraïques de la première moitié du VIIIe s. av. J.-C. mises au jour à Kuntillet ʿAjrud dans le désert du Sinaï, environ à mi-chemin entre Élat et Qadesh-Barnéa.

En effet, bien que, près de trente ans après leur découverte, nous ne disposions toujours que de publications préliminaires, parmi les diverses inscriptions en écriture hébraïque et phénicienne mises au jour dans ce site, le fouilleur Z. Meshel signale que deux inscriptions en écriture paléo-hébraïque « ont été trouvées dans les débris de l'entrée du magasin occidental. Une seule a été trouvée *in situ* sur le montant de porte septentrional de l'ouverture conduisant de la "salle aux bancs" à la cour intérieure »[13], position qui correspond exactement à l'indication de Deutéronome 6, 9. D'après le contenu des autres inscriptions, en particulier des inscriptions à l'encre sur *pithoi* comportant des abécédaires et des formules de bénédic-

6. Cf. aussi *Exode* 13, 9-16; *Deutéronome* 11, 18.
7. Japhet 2004, p. 413-418.
8. *Talmud de Babylone, Shabbat*, 108a ; cf. Le Moyne 1972, p. 195-197.
9. On notera que le décalogue (*Exode* 20, 7-12; cf. *Deutéronome* 5, 11-16) figurait parmi les textes recopiés sur les *mezuzot* à Qumrân (Milik 1977, p. 80-81) et dans le papyrus Nash, vraisemblablement une *mezuzah*. D'après le *Talmud de Jérusalem, Berakhot* 1:8, 3c, l'inclusion du décalogue dans les *tefillin* semble caractéristique des *minim*, « sectaires/hérétiques ».
10. Naveh 1989 ; 2002, p. 376.
11. Cf. Noy, Bloedhorn 2004, p. 70-75.
12. Cf., d'une manière générale, pour le contexte proche-oriental, Keel 1981, p. 159-240.
13. Meshel 1992, p. 107.

tion épistolaires, ces inscriptions à l'encre avaient apparemment un but didactique et constituaient en quelque sorte un « affichage ». La fonction didactique de cette pratique semble confirmée par celle des inscriptions sur plâtre assez similaires de Deir ʻAlla, dans la moyenne vallée du Jourdain, datant aussi de la première moitié du VIIIe s. av. J.-C[14].

Ainsi, il est assez vraisemblable que, en mettant de côté le passage de l'écriture à l'encre sur un mur chaulé à la gravure sur pierre, la tradition samaritaine correspond mieux au sens originel de Deutéronome 6, 9 et cette interprétation semble confirmée par la gravure en hébreu carré du texte de *Deutéronome* 6, 4-9 sur un linteau d'une maison de Palmyre, vraisemblablement dès le IIe siècle de notre ère[15].

Mais alors d'où vient l'interprétation particulière de la tradition juive des *tefillin* et les *mezuzot* ? Il nous paraît probable qu'elle vienne de la fusion entre la fonction didactique de l'écriture affirmée par Deutéronome 6, 9 et sa fonction magico-religieuse, c'est-à-dire de la convergence entre la pratique de l'« affichage didactique » et celle des amulettes inscrites telles qu'elles sont attestées dans le monde ouest-sémitique des IXe-VIe s. av. J.-C. D'ailleurs le Talmud lui-même fait déjà allusion à l'efficacité de la *mezuzah* comme une amulette (*Talmud de Jérusalem, Pe'ah* 1, 1/15d ; *Genèse Rabbah* 35, 3 ; cf. aussi l'allusion dans *Talmud de Babylone, ʻAvodah Zarah* 11a).

Cependant, si l'on regarde du côté des amulettes anciennes du Levant, on s'aperçoit que celles-ci sont très diverses non seulement de taille et de qualité mais aussi de méthode d'évocation (inscription ou iconographie)[16]. Lorsqu'il s'agit d'amulettes inscrites, ces dernières peuvent se présenter de différentes manières : il apparaît ainsi que les plaques ou plaquettes inscrites sur bronze (comme celle publiée par H. Sader[17]) ou sur pierre (comme les deux tablettes d'Arslan Tash[18] ou une amulette phénicienne de lapis-lazuli[19]) ou encore sur argile[20], apparemment destinées à être directement suspendues par un cordon au cou de leur propriétaire, sont d'un genre assez différent des *tefillin* et des *mezuzot* qui se caractérisent par le fait que l'inscription est située à l'intérieur d'un étui.

De tels étuis à amulette, comportant éventuellement encore l'amulette à l'inté-

14. Lemaire 1991a, p. 52-55.
15. Noy, Bloedhorn 2004, p. 70-73.
16. Cf., par exemple, Herrmann 1994 ; 2002.
17. Sader 1990, p. 318-321; Lemaire 1991b, p. 115 ; Schmitz 2002, p. 817-820.
18. Cf. récemment Pardee 1998; Zamora 2003.
19. Cf. Bordreuil 1986.
20. Cf., par exemple, Fales 1986, p. 222-224, n° 45; Lemaire 2001, p. 113-114, n° 23.

rieur, sont bien connus dans la tradition égyptienne[21] et phénico-punique[22] et, pour ne rester que dans ce dernier domaine, plusieurs étuis avec lamelle d'or inscrite ont été publiés ou réétudiés récemment comportant souvent les verbes ŠMR et NṢR, « garde » et « protège »[23]. Apparemment ce genre d'amulette personnelle était suspendu au cou de son propriétaire en vue de le protéger et, lorsque leur origine est connue, ces amulettes et/ou leurs étuis semblent essentiellement trouvés dans des tombes, avec les autres bijoux et biens personnels du défunt.

Ce contexte archéologique est précisément celui des deux seules amulettes inscrites en paléo-hébreu de l'époque royale israélite attestées à ce jour. Il s'agit de deux amulettes en argent découvertes dans le reposoir d'une tombe de Ketef Hinnom au sud-ouest de l'ancienne ville de Jérusalem. Trouvées en 1979, elles ne furent publiées que dix ans plus tard du fait des difficultés techniques de leur déroulement et de leur lecture. Après les publications préliminaires de G. Barkay (1989) et de A. Yardeni (1991) et après l'*editio princeps* de G. Barkay en 1992, de nombreuses études leur ont été consacrées[24] et leur datation vers 600 a parfois été discutée[25]. Cependant le contexte archéologique et une nouvelle étude paléographique à partir de nouvelles photographies viennent de confirmer leur datation approximative à la fin de l'époque royale[26], ainsi que leur fonction apotropaïque. Bien qu'elles n'aient pas été trouvées dans un étui, leur dimension et le fait qu'elles aient été retrouvées enroulées, ainsi que leurs dimensions réduites (Ketef Hinnom I : 27 x 98 mm et Ketef Hinnom II : 11 x 39,2 mm) indiquent qu'il s'agissait probablement d'amulettes personnelles suspendues au cou de leur propriétaire. Leur contenu semble faire allusion à leur fonction apotropaïque et, surtout, contient une forme de la bénédiction sacerdotale de *Nombres* 6, 24-26 :

> Que YHWH te bénisse, qu'il te garde,
> qu'il illumine sa face vers toi
> et qu'il t'accorde la paix/le bonheur.

Les dimensions, la fonction apotropaïque et la forme de la bénédiction que l'on retrouve dans la Bible rapprochent nettement cette amulette inscrite des *tefillin* ultérieurs[27] même si le matériau utilisé pour l'inscription est différent : argent au lieu de cuir. En fait, comme l'a déjà remarqué A. Yardeni[28], le lien avec les *tefillin*

21. Cf., par exemple, Bourriau, Ray 1975; Leclant 1980.
22. Cf. Quillard 1970-71; Gouder, Rocco 1975 (repris dans Müller 2001; Emerton 2004); Fernandez, Padro 1986, p. 82-83, fig. 6; Höbl 1986, I, p. 338-353; II, p. 129-135; Pisano 1987, p. 90-91; Quillard 1989, p. 162-164.
23. Cf., en particulier, *CIS* I, 6067-6068; Lozachmeur, Pezin 1993; Ruiz Cabrero 2003, p. 91.
24. Cf. récemment Waaler 2002.
25. Cf., en particulier, Renz 1995, p. 447-456, datation critiquée dans Lemaire 1997, col. 165.
26. Cf. Barkay *et alii* 2003 et 2004.
27. Cf. Veijola 1992, p. 537.
28. Yardeni 1991, p. 185.

ultérieurs semble assuré par la mention de « 10 *tefillah* en argent » dans un papyrus d'Edfou du IIIe s. av. J.-C.[29].

Cependant si l'origine des *tefillin*, prières inscrites portées comme des amulettes personnelles, semble ainsi éclairci et qu'on peut facilement comprendre que la tradition rabbinique ait voulu adapter cette pratique pour la faire servir au renforcement de la transmission de la tradition biblique, en s'inspirant des expressions symboliques de *Deutéronome* 6, 6-8, il n'en va pas de même avec la *mezuzah* dont la tradition samaritaine et les inscriptions hébraïques de Palmyre révèlent bien qu'elle ne découle pas directement et uniquement de l'expression de *Deutéronome* 6, 9. Comment expliquer cet usage d'une sorte d'amulette inscrite concernant les habitations et non plus les personnes ? Il nous semble que cette pratique s'éclaire à la lumière de la comparaison avec deux petits objets inscrits en métal précieux trouvés en Méditerranée orientale, dans le nord du Levant.

Il s'agit tout d'abord d'un petit étui en or (67 mm de long et 22 mm de diamètre) trouvé il y a plus d'un siècle lors des fouilles de Zencirli, dans le sud-est de la Turquie actuelle, immédiatement à l'est de l'Amanus et disparu aujourd'hui. Cet objet ne fut pas trouvé dans une tombe mais derrière la petite porte d'accès au palais du roi Kilamuwa (deuxième moitié du IXe s. av. J.-C.) avec une inscription en dialecte araméen local (samalien) : probablement fixé primitivement dans l'encadrement de la porte comme une sorte de clou votif dédié au dieu Rakkabel (RKB'L), « maître de la maison (B'L BT) » d'après la ligne 16 de l'inscription monumentale du même roi Kilamuwa[30]. C'est dire que cet étui en or n'est pas un « szepterhülse », comme le proposèrent les fouilleurs[31], ni relié à une amulette personnelle comme on en trouve dans les tombes. Il s'agit plutôt d'un étui porte-amulette[32] lié au palais. Il devait contenir une lamelle inscrite en or ou une formule de protection sur papyrus exprimant le fait que le roi Kilamuwa mettait toute sa maison (au sens double de bâtiment/palais et de famille/dynastie) sous la protection du dieu Rakkabel (RKB'L).

Le deuxième objet est une assez longue amulette inscrite en argent (26 cm de long sur 4,6 cm de large), provenant probablement de la région de Byblos et actuellement dans une collection privée, que nous avons publiée en 2003[33]. L'amulette était apparemment contenue dans un étui en bronze de dimensions très similaires (66 mm de long sur 21,5 mm de diamètre) à celles de l'étui en or de Zencirli que nous venons d'évoquer. L'inscription elle-même, assez bien conservée et datée vers 500 avant notre ère, comporte 22 lignes par lesquelles le propriétaire Rak-

29. *Cowley* 81, 30 = Porten, Yardeni 1993, p. 260 : C3. 28, 106.
30. Gibson 1982, p. 34, 39.
31. Cf. Andrae 1943, p. 102.
32. Comme nous l'avons montré dans Lemaire 1990.
33. Lemaire 2003.

kabôsh dédie, en accomplissement d'un vœu, sa maison (biens et personnes) à sa « Dame 'Ashtart/Astarté » afin qu'elle le bénisse et le sauve, lui et toute sa famille. D'après l'inscription, cette dédicace à la grande divinité phénicienne fut célébrée solennellement par une cérémonie comportant des sacrifices d'animaux.

Ces deux inscriptions, samalienne et phénicienne, révèlent une pratique attestée au moins de la fin du IXe jusqu'au début du Ve siècle avant notre ère, suivant laquelle des personnages importants, éventuellement à la suite d'un vœu, plaçaient officiellement leur maison/palais sous la protection de leur divinité personnelle ou familiale. Les dimensions, la forme, la place de fixation de ces amulettes et même le nombre des lignes[34] peuvent être facilement rapprochées de celles des *mezuzot* de la tradition juive postérieure. Bien plus, la mise en évidence du théonyme « Shaddaï » dans les *mezuzot* de la tradition juive n'est pas sans rappeler la dédicace à RKB'L ou à 'Ashtart des deux objets que nous venons d'évoquer.

On pourrait objecter à ce rapprochement le fait que les deux exemples cités sont des objets en métal précieux (or et argent) alors que le texte des *mezuzot* est écrit sur du cuir. On remarquera, d'abord, que, en ce qui concerne l'étui, la tradition juive admet qu'il puisse être en métal précieux et, ensuite, que rien ne nous dit que le texte d'autres amulettes de maison phénico-araméennes n'aie pas été écrit sur papyrus ou sur cuir qui ne serait pas parvenu jusqu'à nous à cause du climat relativement humide du Levant. Nous avons d'ailleurs déjà évoqué cette possibilité pour le contenu de l'étui porte-amulette en or de Zencirli.

Ce problème de conservation matérielle ne permet pas d'avoir une appréciation précise de l'extension de cette pratique. Toute découverte archéologique doit beaucoup au hasard, à la chance. Cependant, il y a probablement ici, en plus, le phénomène naturel de la disparition des matières organiques, papyrus ou cuir. Les deux objets conservés en métal précieux appartenaient visiblement à des personnages importants, un roi de Samal et un personnage influent de Byblos. La même pratique a pu se développer dans des milieux plus populaires sans que les objets ne soient parvenus jusqu'à nous car ils étaient en matière organique et les murs des maisons ou des tombes populaires les protégeaient moins que les murs des palais ou maisons patriciennes, ou encore des tombes creusées dans le roc. Ainsi, l'extension de cette pratique dans les milieux populaires semble nous échapper.

Il reste que le texte écrit des *mezuzot* de la tradition juive est différent d'un texte de dédicace à une divinité en vue de la protection de la maison puisqu'il s'agit de deux extraits du livre du *Deutéronome* (6, 4-9 ; 11, 13-21), mais cette différence peut très bien s'expliquer par l'intervention des anciens maîtres de sagesse qui ont voulu adapter cette coutume en la transformant quelque peu en vue de mieux inculquer la nécessité de l'étude et de l'observance des commandements.

34. Traditionnellement le texte des *mezuzot* est écrit sur 22 lignes (RABINOWITZ 1971, col. 1475).

Au total, il apparaît que la pratique des *tefillin* et *mezuzot* de la tradition juive a probablement repris, en l'adaptant quelque peu, la coutume des amulettes personnelles et des amulettes de maison, attestées dans le Levant au Ier millénaire avant notre ère. À titre d'hypothèse, on peut proposer que l'adaptation avec la copie d'extraits de la Bible s'est faite sous l'influence des maîtres enseignant dans des sortes de *beit-midrash* attestées depuis l'époque hellénistique. C'était pour eux un moyen de souligner l'importance de l'étude et de la pratique des commandements pour procurer et protéger la vie.

Bibliographie

Andrae 1943	Walter Andrae (éd.), *Die Kleinfunde von Sendschirli. Ausgrabungen in Sendschirli* 5, *Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen* Heft 15, Berlin, 1943
Baillet 1970	Maurice Baillet, « Nouveaux phylactères de Qumran (XQPhyl 1-4) à propos d'une édition récente », *Revue de Qumran* 7 (1970), p. 403-415
Barkay 1989	Gabriel Barkay, « The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques », *Cathedra* 52 (1989), p. 37-76 (Hb)
Barkay 1992	Gabriel Barkay, « The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem », *Tel Aviv* 19/2 (1992), p. 139-192
Barkay *et alii* 2003	Gabriel Barkay *et alii,* « The Challenges of Ketef Hinnom. Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and their Context », *Near Eastern Archaeology* 66/4 (2003), p. 162-171
Barkay *et alii* 2004	Gabriel Barkay *et alii*, « The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 334 (2004), p. 41-71
Bordreuil 1986	Pierre Bordreuil, « Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Saphon à Tyr (Nouveaux documents religieux phéniciens II) », dans C. Bonnet *et alii* (éd.), *Religio Phoenicia*, *Studia Phoenicia* IV, Namur, 1986, p. 77-86
Bourriau, Ray 1975	Janine D. Bourriau, John D. Ray, « Two Further Decree-Cases of S3k », *Journal of Egyptian Archaeology* 61 (1975), p. 257-258

Brooke 2003	George J. Brooke, « Deuteronomy 5-6 in the Phylacteries from Qumran Cave 4 », dans S.M. Paul *et alii* (éd.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov*, *Supplements to Vetus Testamentum* 94, Leiden, 2003, p. 57-70
Emerton 2004	John A. Emerton, « A Phrase in a Phoenician Papyrus and a Problem in Isaiah 5.14 », dans J.C. Exum, H.G.M. Williamson (éd.), *Reading from Right to Left. Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J.A. Clines*, *JSOTS* 373, London, 2004, p. 121-127
Fales 1986	Frederick Mario Fales, *Aramaic Epigraphs on Clay tablets of the Neo-Assyrian Period*, *Studi Semitici* NS 2, Rome, 1986
Fernandez, Padro 1986	J.H. Fernandez, Josep Padro, *Amuletos de tipo egipcio del museo arqueologico de Ibiza*, Eivissa, 1986
Gibson 1982	John C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions III Phoenician Inscriptions*, Oxford, 1982
Gouder, Rocco 1975	T.C. Gouder, B. Rocco, « Un talismo bronzeo da Malta contenente un nastro di papiro con iscrizione fenicie », *Studi Magrebini* 7 (1975), p. 1-18
Gras *et alii* 1989	Michel Gras *et alii*, *L'univers phénicien*, Paris, 1989
Harding 1955	Lancaster G. Harding, « Introductory », dans D. Barthélemy et J.T. Milik, *Qumran Cave I, Discoveries in the Judaean Desert* I, Oxford, 1955, p. 3-7
Herrmann 1994	Christian Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 138, Fribourg/Göttingen, 1994
Herrmann 2002	Christian Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II, Orbis Biblicus et Orientalis* 184, Fribourg/Göttingen, 2002
Höbl 1986	Günther Höbl, *Ägyptisches Kulturgut im phönikischen und punischen Sardinien* I, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 102, Leiden, 1986, p. 338-353 ; II, p. 129-135
Japhet 2004	Sara Japhet, « The Tension between Rabbinic Legal Midrash and the 'Plain Meaning' (Peshat) of the Biblical Text - An Unresolved Problem? In the Wake of Rashbam's Commentary on the Pentateuch », dans C. Cohen *et alii* (éd.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld*

Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran and Post-Biblical Judaism, Winona Lake, 2004, p. 403-425

Keel 1981 — Othmar Keel, « Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f und Par. », dans P. Casetti *et alii* (éd.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, Orbis Biblicus et Orientalis 38, Fribourg/Göttingen, 1981, p. 159-240.

Le Moyne 1972 — Jean Le Moyne, *Les Sadducéens, Études bibliques,* Paris, 1972

Leclant 1980 — Jean Leclant, « À propos des étuis porte-amulettes », dans R.Y. Ebied et M.J.L. Young (éd.), *Oriental Studies presented to Benedikt S. J. Isserlin*, Leiden, 1980, p. 102-107

Lemaire 1990 — André Lemaire, « *SMR* dans la petite inscription de Kilamuwa (Zencirli) », *Syria* 67 (1990), p. 323-327

Lemaire 1991a — André Lemaire, « Les inscriptions sur plâtre de Deir ʻAlla et leur signification historique et culturelle », dans J. Hoftijzer et G. van der Kooij (éd.), *The Balaam Text From Deir ʻAlla Re-evaluated*, Leiden, 1991, p. 33-57

Lemaire 1991b — André Lemaire, « Épigraphie », *Transeuphratène* 4 (1991), p. 113-118

Lemaire 1997 — André Lemaire, Compte-rendu de J. Renz, *Die althebräischen Inschriften* 1, Darmstadt, 1995, *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997), col. 161-166

Lemaire 2001 — André Lemaire, *Nouvelles tablettes araméennes, Hautes Études Orientales* 34, Genève, 2001

Lemaire 2003 — André Lemaire, « Amulette phénicienne giblite en argent », dans R. Deutsch (éd.), *Shlomo. Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff*, Tel Aviv-Jaffa, 2003, p. 155-174

Lozachmeur, Pezin 1993 — Hélène Lozachmeur, Michel Pezin, « De Tyr : un nouvel étui et son amulette magique à inscription », dans *Hommages à Jean Leclant*, *Études isiaques*, *Bulletin d'Égyptologie* 106/3 (1993), p. 361-371

Meshel 1992 — Zeev Meshel, « Kuntillet ʻAjrud », dans D.N. Freedman (éd.), *The Anchor Bible Dictionary* IV, *K-N*, New York, 1992, p. 103-109

Milik 1977	Jozef Tadeusz Milik, « Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157) », dans *Qumrân Grotte 4, II/1. Archéologie* par R. de Vaux, *2. Tefillin, mezuzot et targums (4Q128-4Q157)* par J.T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert* VI, Oxford, 1977, p. 33-47
Müller 2001	Hans-Peter Müller, « Ein phönizischer Totenpapyrus aus Malta », *Journal of Semitic Studies* 46 (2001), p. 251-265
Naveh 1989	Joseph Naveh, « Did Ancient Samaritan Inscriptions Belong to Synagogues ? », dans R. Hachlili (éd.), *Ancient Synagogues in Israel*, *BAR International Series* 499, Oxford, 1989, p. 61-63
Naveh 2002	Joseph Naveh, « Script and Inscriptions in Ancient Samaria », dans E. Stern et H. Eshel (éd.), *The Samaritans*, Jérusalem, 2002, p. 372-381
Noy, Bloedhorn 2004	David Noy et Hanswulf Bloedhorn, *Inscriptiones Judaicae Orientis* III, *Syria und Cyprus*, *Text and Studies in Ancient Judaism* 102, Tübingen, 2004
Pardee 1998	Dennis Pardee, « Les documents d'Arslan Tash : authentiques ou faux ? », *Syria* 75 (1998), p. 15-54
Pelletier 1962	André Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, *Sources chrétiennes* 89, Paris, 1962
Pisano 1987	Giovanna Pisano, « Jewelry », dans R.D. Barnett, C. Mendleson, *Tharros. A Catalogue of Material in the British Museum from Phoenician and other Tombs at Tharros, Sardinia*, London, 1987, p. 78-95
Porten, Yardeni 1993	Bezalel Porten, Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* 3. *Literature, Accounts, Lists*, Jérusalem, 1993
Quillard 1970-71	Brigitte Quillard, « Les étuis porte-amulettes carthaginois », *Karthago* 16 (1970-71), p. 5-32
Quillard 1987	Brigitte Quillard, *Bijoux carthaginois* II, Louvain, 1987
Rabinowitz 1971	Louis Isaac Rabinowitz, « Mezuzah », dans *Encyclopaedia Judaica* 11, Jérusalem, 1971, col. 1474-1477
Renz 1995	Johannes Renz, *Die althebräischen Inschriften* 1. *Text und Kommentar, Handbuch der althebräischen Epigraphik* I, Darmstadt, 1995
Ruiz Cabrero 2003	Luis A. Ruiz Cabrero, « El estuche on banda magica

de Moraleda de Zafayona (Granada) : una nueva inscripcion fenicia », *Byrsa (Rivista di arte, cultura e archeologia del Mediterraneo punico*) 1 (2003), p. 85-106

Sader 1990 — Hélène Sader, « Deux épigraphes phéniciennes inédites », *Syria* 67 (1990), p. 315-321

Schiffman 2000 — Lawrence H. Schiffman, « Phylacteries and mezuzot », dans L.H. Schiffman et J.C. Vanderkam (éd.), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls* II, Oxford, 2000, p. 675-677

Schmitz 2002 — Philip C. Schmitz, « Reconsidering a Phoenician Amulet », *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), p. 817-823

Tov 2000 — Emanuel Tov, « Further Evidence for the Existence of a Qumran Scribal School », dans L.H. Schiffman *et alii* (ed.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*, Jérusalem, 2000, p. 199-216

de Vaux 1962 — Roland de Vaux, « I. Archéologie » dans M. Baillet, J.T. Milik, R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân*, *Discoveries in the Judaean Desert* III, Oxford, 1962, p. 1-36

Veijola 1992 — Timo Veijola, « Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4-9 », *Vetus Testamentum* 42 (1992), p. 528-541

Waaler 2002 — Erik Waaler, « A Revised Date for Pentateuchal Texts? Evidence from Ketef Hinnom », *Tyndale Bulletin* 53 (2002), p. 29-55

Yadin 1969 — Yigael Yadin, *Tefillin from Qumran (XQPhyl 1-4)*, Jérusalem, 1969 (= « Tefillin (Phylacteries) from Qumran (XQPhyl 1-4) », dans *William Foxwell Albright Volume, Eretz-Israel* 9, Jérusalem, 1969, p. 60-85)

Yardeni 1991 — Ada Yardeni, « Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem », *Vetus Testamentum* 41 (1991), p. 176-185

Zamora 2003 — José-Angel Zamora, « Textos magicos y trasfondo mitologico : Arslan Tash », *Studi epigrafici e linguistici* 20 (2003), p. 9-23

LA *COSMOPOIA* DE LEYDE
RELIGION POPULAIRE ET THÉOLOGIE SAVANTE DANS LES PAPYRUS MAGIQUES GRECS D'ÉGYPTE

Michèle Broze
Université libre de Bruxelles / FNRS

Résumé **–** Le papyrus magique XIII propose deux versions du Livre de Moïse. En réétudiant la structure de ce texte magique, je me propose de montrer qu'il n'y a pas de rupture entre magie « populaire » et magie « savante » dans les *PGM*, mais qu'ils proviennent d'une élite sacerdotale, qui offre ses services pour résoudre les problèmes quotidiens de tous et répondre aux aspirations de ceux qui souhaitent fréquenter les grands de ce monde et maîtriser l'ordre cosmique.

Περίληψη **–** Ο μαγικός πάπυρος XIII προτείνει δύο παραλλαγές του Βιβλίου του Μωυσή. Μελετώντας εκ νέου τη δομή αυτού του μαγικού κειμένου, στόχος είναι να καταδειχτεί ότι στα *PGM* δεν υπάρχει διακοπή συνέχειας μεταξύ "λαϊκής" μαγείας και "επίσημης" μαγείας, αλλά ότι και οι δύο προέρχονται από μια ανώτερη ιερατική τάξη, η οποία προσφέρει τις υπηρεσίες της προς επίλυση καθημερινών προβλημάτων σε όλους και απαντά στις επιθυμίες εκείνων οι οποίοι θα ήθελαν να είναι σε επαφή με τους μεγάλους ηγέτες και να ορίζουν την κοσμική τάξη.

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 97-106
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 97-106

Ce volume étant consacré à la notion de « religion populaire », j'ai choisi de reprendre ici la question des textes magiques grecs d'Égypte, et de traiter par un exemple l'absence de rupture entre une « religion populaire » et une « religion savante » en Égypte romaine. Dans le traitement des textes magiques grecs d'Égypte, il est coutumier de scinder le corpus entre petites formules de la pratique et grands traités savants. On opposerait dès lors à la fois la vision du monde sous-tendue par ces deux corpus et les intentions qui présidèrent à leur rédaction et à leur utilisation. Les premiers répondraient aux désirs des petites gens, très quotidiens, tandis que les seconds auraient une vocation encyclopédique et savante. Je voudrais montrer ici que les grands traités savants ont tout autant que les petites formules de la pratique la vocation de répondre à des besoins très concrets de la vie de tous les jours, et que les deux types de documents ne permettent pas de séparer une magie populaire et une magie spéculative.

J'ai choisi à cette fin de reprendre un texte magique grec provenant d'Égypte, et de le replacer dans un contexte plus large, à la fois grec, puisque le texte est écrit en grec, et égyptien, puisqu'il provient d'Égypte, et gréco-égyptien par les thèmes et les moyens d'expression mythique auxquels l'auteur recourt. D'autre part, une troisième culture s'intègre au document : il s'agit du judaïsme hellénisé.

La formule magique dont je veux traiter ici est extrêmement puissante, et s'applique à des circonstances diverses. On peut par exemple, grâce à elle, traverser le Nil sur un crocodile ; c'est aussi un remarquable philtre d'amour, mais si l'on ajoute à la récitation de l'excrément de chien, elle permet au contraire de séparer des amoureux. On peut aussi l'utiliser pour tuer un serpent, pour guérir, pour contrer la magie d'un autre et briser un sort, pour empêcher un feu de s'éteindre, pour conserver la fidélité d'une épouse, pour ouvrir une porte, pour apaiser la colère d'un supérieur. Bref, la formule peut servir dans toutes les circonstances de la vie quotidienne, pour se défendre ou pour attaquer, ou tout simplement pour se faciliter la vie ou soulager les petites misères qui frappent l'être humain (si l'on ne dispose pas de bateau, une obsession bien égyptienne, il est commode de convoquer un crocodile pour passer de l'autre côté du fleuve). Nous trouvons ici groupées les demandes que les petites gens peuvent adresser à un rebouteux de village, ou à un charlatan de grande ville.

J'ajouterai toutefois que ses résultats sont parfois bien plus spectaculaires : la formule permet de faire apparaître le soleil, de ressusciter un mort, d'obtenir la prescience, de devenir invisible. Elle provoque la divinisation par rêve, par vision directe d'un dieu, par nécromancie. Elle permet d'approcher les rois et les puissants de ce monde sans danger. Il suffit alors de prononcer le nom du disque (solaire) et de faire un nœud dans son manteau, dans son *pallium* (ou *epikarsion*). Morton Smith met ce manteau en rapport avec celui du philosophe[1], un détail intéressant

1. Hans-Dieter Betz (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*[2], Chicago, 1986, p. 179, n. 62.

pour cerner le public visé, qui inclut un sage à prétention philosophique désireux de fréquenter les cercles du pouvoir royal. On notera encore que l'emploi de *megistas* pour désigner les Grands de ce monde nous renvoie au vocabulaire de la Septante, où il est bien employé[2]. Ces détails nous permettent de cerner un peu mieux les éventuels utilisateurs de la formule, et de mettre en doute le *topos* des petites gens qui consultent un mage de pacotille.

Le questionnement posé par le colloque nous amène à réfléchir aux milieux de conception et d'utilisation de pratiques religieuses, qu'ils soient urbains ou ruraux, émanent de villes grandes politiquement, de centres plus périphériques par rapport à l'exercice du pouvoir, ou d'endroits perdus dans les campagnes. Je veux ici me concentrer sur l'identité géographique et sociologique de celui qui a conçu le texte, et de celui qui l'a recueilli. Il faudra aussi poser la question de la multiplicité des utilisateurs.

Le texte magique en question fait partie du *PGM* XIII, conservé à Leyde, et datant du IVe siècle de notre ère. Par chance, nous pouvons le replacer dans un cadre relativement précis, au sein d'un groupe de papyrus magiques achetés par Anastasi à Thèbes. Il s'intègre à ce que Garth Fowden a appelé la « cache de Thèbes », une bibliothèque qui comprend des textes en démotique, en grec et en copte, une archive bilingue, donc, qui inclut notamment les *PGM* I, II, IV, les *PGM* XII et XIII, le papyrus démotique de Londres et Leyde. Fowden en a montré le caractère hermétisant, mais j'ajoute qu'il s'agit d'un hermétisme à caractère volontiers local, thébain, ou propre à la région thébaine, à la Haute Égypte. Les noms propres qui y sont mentionnés, rédacteurs ou transmetteurs des textes, le montrent : on notera dans le *PGM* XII Zminis de Dendera, ou Apollobex de Coptos. On trouve aussi dans le *PGM* IV un Néphôtès, qui transmet au roi Psammétique un rite de lécanomancie très puissant. Néphôtès, Neferhetep en égyptien, est une divinité particulièrement implantée dans la région thébaine.

Les applications de la formule vont de la plus immédiate quotidienneté à la maîtrise du cosmos, en passant par la possibilité de fréquenter le pouvoir. Quoi de plus répandu que de se prémunir de la maladie, de la morsure d'un être venimeux, de vouloir préserver l'amour d'un être cher, mais approcher le roi, ou provoquer le lever du soleil relève d'un tout autre domaine d'activité et implique des aspirations bien moins quotidiennes. La même connaissance vaut pour tout ce champ

---

Selon M. Smith, cet usage de la formule n'appartient pas originellement à la liste de ses bienfaits, dans la mesure où il faut prononcer le nom du soleil, alors que le dieu invoqué est supérieur au soleil. À mon sens, il s'agit d'un rite additionnel, qui oriente dans une situation particulière l'effet de l'ensemble. Notons que pour avoir contrainte sur le soleil, il convient de lui être supérieur, et de remonter au-delà de la démiurgie, ce qui est bien le but de la formule.

2. Sur ce point, voir Marie-Françoise Baslez, « Les Juifs de cour et les "magnats" : noblesse de fonction et noblesse de naissance dans l'Orient hellénistique et romain », *Ktema* 30 (2005), p. 291-298.

d'activités. Pour comprendre le fonctionnement d'un tel rite, je propose de passer maintenant au contenu, c'est-à-dire au savoir mis en œuvre pour accomplir de telles réalisations.

Notons d'abord que la formule fournit un rituel accompagné d'une récitation mythologique. Le savant qui a collecté ce recueil a recherché et réuni plusieurs versions de la même formule avec ses variantes. C'est bien la preuve qu'elle lui semblait importante. Il s'agit du *Livre sacré nommé la Monade, ou le 8e livre de Moïse au sujet du nom saint*. Je ne détaillerai pas tout ici de ce long texte, mais il faut savoir qu'après les prescriptions d'usage (rester pur pendant un nombre de jours, s'arranger pour se trouver dans une conjonction astrale bien définie, œuvrer dans une maison dont l'ouverture donne au levant), notre magicien précise que la liste des ingrédients utilisés a été volée par Hermès à Moïse. Il est intéressant de constater que notre magicien, soit l'auteur, soit celui qui a collecté les versions du texte, se situe fermement dans une polémique sur la question de l'origine du savoir et, à l'inverse de la thèse la plus courante, qui veut que Moïse a appris toute sa sagesse des Égyptiens[3], souscrit à celle qui fait du sage égyptien par excellence, Hermès, un voleur de la sagesse des Hébreux. L'antériorité de Moïse en matière de sagesse est également défendue par Artapan, historien juif du IIe siècle (?) avant notre ère. Pour lui, Moïse est le civilisateur de l'Égypte : il invente notamment les hiéroglyphes, divise le pays en entités administratives, crée la philosophie, qui, si elle est grecque, est transmise par les Égyptiens qui l'ont reçue d'un Juif. Qui plus est, il place chaque nome sous la responsabilité d'un dieu différent, ce qui en fait l'organisateur d'un polythéisme[4].

Le rite nécessite l'utilisation de sept sortes d'encens et de fleurs, qui se réfèrent à sept astres, ce qui n'a rien d'exceptionnel. On constatera malgré tout que dans ces listes concordantes, le soleil se trouve au milieu, cité en quatrième position. L'ordre est le suivant : Cronos, Zeus, Arès, Hélios, Aphrodite, Hermès et Séléné. C'est l'ordre dit , opposé dans le texte à l'ordre grec, qui se présente comme ceci : Hélios, Séléné, Arès, Hermès, Zeus, Aphrodite, Cronos. Je reviendrai sur ce point par la suite.

La manipulation des résines et des fleurs permet au ritualiste de se présenter devant les chronocrates, les maîtres du temps, une démarche qui revient comme une obsession dans ce texte. Le magicien n'arrivera à rien s'il ne maîtrise par leur

3. Comme il est dit dans les *Actes des Apôtres* 7.22: « Moïse fut éduqué à l'ensemble de la sagesse des Égyptiens, et il était puissant en ses actes et ses paroles ». On voit que, puissant en actes et en parole, Moïse a la compétence d'un ritualiste. Sur l'éducation que Moïse reçoit des Égyptiens, voir aussi notamment Philon d'Alexandrie, *De Vita Mosis* I 23-24.

4. Artapan, fragment 3. Sur ce point, cf. Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: a Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993, p. 23 et Sabrina Inowlocki, « Moïse en Égypte : religion et politique dans les fragments d'Artapan », *Revue de Philosophie Ancienne* XXI, 1 (2004), p. 5-16.

nom les dieux qui président au monde temporel, année, jour ou heure. C'est à ce prix qu'il sera « initié ». Les rites préliminaires à accomplir consistent à produire des bruits (un *poppusmos* : faire « pop » = faire claquer les lèvres comme pour appeler un cheval et un *surigmos* = produire le bruit d'une flûte de berger). La formule suggère un rite de substitution à ces bruits, sous la forme d'un dessin : un crocodile à tête de faucon surmonté d'une ennéade de dieux et entouré d'un ouroboros. Le *poppusmos* est représenté par le crocodile à tête de faucon, image de la butte et du dieu solaire. En le traçant, on reproduit le son que le crocodile, dit le texte, produit en émergeant. Le sifflement est actualisé par le serpent qui se mord la queue. En dessinant rituellement une image du monde créé, le magicien reproduit la création du cosmos, ce qui attire les chronocrates et est indispensable à la venue du dieu supérieur, invoqué sur une stèle écrite.

Ce dieu supérieur est le dieu autogène, plus grand que tous les autres, invisible, qui se démultiplie en tous les autres dieux. C'est l'Un qui se fragmente en millions, bien connu dans la tradition égyptienne, qui se manifeste en soleil sans être le soleil.

Comme souvent dans les textes magiques, nous sommes frappés par le déséquilibre entre le but recherché et le statut élevé du dieu invoqué. Faire apparaître le dieu primordial, l'Un, pour éviter l'infidélité de son épouse peut sembler démesuré. Toutefois, comme la formule permet de faire apparaître le soleil, on conçoit bien qu'il faille s'adresser au dieu antérieur au soleil et remonter au temps qui précède la création du cosmos. On l'invoquera en langue des oiseaux, en hiéroglyphes, en hébreu, en égyptien, en langue du faucon. On fera le *poppusmos* et le *surigmos*, et l'on sera « initié ». Je laisse ici de côté les divers rites à accomplir.

L'invocation qui suit est particulièrement impressionnante, et particulièrement intéressante. Le mage, une fois initié aux divinités chronocrates, remonte à leur principe, qui n'est pas le soleil en lui-même, mais que le soleil salue. Aux côtés du soleil se trouve le babouin (Thot-Hermès), qui le salue en sa propre langue.

Le dieu rit, et sept dieux apparaissent, les sept dieux qui englobent le cosmos. Le passage a déjà été rapproché par Serge Sauneron de la Cosmogonie du temple d'Esna (un peu au sud de Thèbes), où le dieu solaire rit et pleure pour faire naître les dieux et les hommes. Lorsque paraît sa mère, le bébé-soleil rit, et de son rire naissent les dieux. Lorsqu'elle s'en va, il pleure et de ses larmes naissent les hommes[5]. La création de l'humanité par les larmes du démiurge repose sur un jeu de mots en égyptien, bien attesté dans l'Égypte pharaonique, tandis que le jeu de mots qui fonde la création des dieux par le rire est à ma connaissance nouveau[6].

5. Serge Sauneron, « La légende des sept propos de Methyer au temple d'Esna », *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 32 (décembre 1961), p. 43-51.

6. Sur cette double démiurgie et la fonction métaphorique du rire en Égypte ancienne, voir Michèle Broze, *Mythe et roman en Égypte anciennne : les aventures d'Horus et de Seth dans le papyrus*

Le chiffre sept est sans doute important, car cette démiurgie s'inscrit au sein de sept paroles que prononce la déesse mère du soleil, à Esna, la déesse Neith. S'il y a homologie, elle n'est pas parfaite sur ce plan, puisque le dieu dans le texte magique rit (et/ou pleure) sept fois, tandis que dans la cosmogonie d'Esna (d'époque romaine), la déesse parle sept fois, mais le dieu ne fait que rire et pleurer une fois chaque année pour créer et recréer les dieux et les hommes.

Serge Sauneron, cependant, n'a pas eu tort de mettre en parallèle les deux documents, l'un en grec, l'autre en égyptien. Les métaphores cosmogoniques sont similaires (rire et larmes), et dans les deux textes, le rire est réservé à la démiurgie divine, tandis que les larmes provoquent dans le texte égyptien la naissance des hommes, dans notre texte celle de l'âme. Mêlée au rire, certes, car la pychè n'a pas que des aspects humains.

La métaphore n'est pas limitée aux textes magiques, ni aux textes des temples égyptiens. En effet, elle resurgit chez le philosophe néoplatonicien Proclos. Dans son commentaire à la *République* de Platon (I 127.29-128.10), Proclos affirme, avant de citer deux vers traditionnellement rangés parmi les fragments orphiques :

; ; ; , ; ,
; ; ; ; ; ;
; ; ; [, ; ; [, ; ;
{ ; ; ; .
; { ; ; ; ; ,
; ; , ; ;
] / :
; ; ,
; ; .

> Les mythes ne disent pas que les dieux pleurent continuellement, mais qu'ils ont un rire irrépressible, car les larmes sont symboles de la providence qu'ils exercent sur les choses mortelles et périssables, qui tantôt sont, tantôt ne sont pas, alors que le rire est le symbole de l'activité qu'ils exercent sur l'ensemble des masses qui se meuvent toujours de manière identique et composent l'univers. C'est pourquoi, je pense, quand nous divisons les œuvres de la démiurgie en dieux et hommes, nous attribuons le rire à la génération des dieux, et les larmes à la constitution des hommes et des animaux : « Tes larmes sont la race aux mille maux des hommes, mais c'est d'un sourire que tu produisis la race sacrée de dieux ».

Proclos cite déjà le premier de ces vers un peu plus haut dans son commentaire et l'attribue sans plus préciser à « quelqu'un chantant le soleil » (; {). Il le mentionne à nouveau dans le *Commentaire du Timée* (*In Tim.*

Chester Beatty I, Leuven, 1996, p. 243-247.

I 114.1) et le rapporte cette fois aux théologiens :

; ; ; ; ; ; ; ;
:
; ; .

Les théologiens signifient la providence solaire envers les hommes par les larmes, quand ils disent : « Tes larmes sont la race aux mille maux des hommes ».

On trouve encore une conception similaire dans le commentaire au Parménide (*In Parm.* 1022, 24-30):

; ; ; ; ;
: ; , ; ; ; ; :
; : ; : ;
; ;„ ; ; [, > ;[;
.

Le sourire imite l'activité invisible des divinités et son caractère caché. Le rire imite la progression/procession vers ce qui est plus visible. Car le rire est plus perceptible que le sourire. L'un donc imite le dieu qui demeure immobile et caché, l'autre imite celui qui demeure en haut, tout en s'avançant déjà aussi vers le manifesté.

Pour se rendre invisible, pour chasser les serpents, pour faire revenir l'être aimé, le magicien (petit rebouteux du village de Thèbes au IVe siècle de notre ère), remonte aux mêmes principes démiurgiques et cosmologiques que le hiérogrammate d'Esna, rare et précieux savant qui connaît encore à l'époque d'Hadrien le maniement des hiéroglyphes, que connaîtra Proclos pour commenter Platon. Ce n'est pas tout, cependant.

En étudiant la cosmogonie d'Esna, j'ai pu montrer que les sept propos de la déesse Neith se structuraient de manière curieuse. Ces sept propos sont connus depuis les *Textes des Sarcophages*, mais sans cette organisation propre à Esna. Ils sont en effet organisés à Esna en trois propos + un propos + trois propos. Ces propos démiurgiques notent d'abord une pré-organisation de la création en trois points, et de manière strictement parallèle, en trois points, l'organisation de la création après la naissance du dieu solaire. Le propos central, le quatrième, décrit la puissance génératrice de la parole créatrice (il explique comment faire pour prononcer un propos créateur). Cette organisation 3+1+3 rappelle la manière dont le nombre impair est structuré dans le monde grec : il reste au milieu l'élément générateur qui fait de l'impair un nombre mâle. Surtout, en 3+1+3, elle évoque le logos tranchant de Philon d'Alexandrie, qui divise parfaitement en deux le nombre sacré 7 du judaïsme (sept planètes, avec le soleil au milieu sur le plan cosmologie, le chandelier à 7 branches, sur le plan rituel et la division de l'âme en parties égales sur le plan anthropologique. Ce *logos* tranchant, *tomeus*, est l'épée que brandissent les chérubins aux portes du paradis. Il sépare sans les désunir l'aspect royal

du dieu et son aspect démiurgique, écrit Philon[7].

Pourquoi parler de cela ? Sans entrer dans les détails, signalons ici le côté problématique de ce concept de *logos tomeus* du judaïsme hellénisé, dont l'origine n'est clairement ni entièrement grecque ni entièrement juive. Or, la cosmogonie du temple d'Esna, dernier grand temple égyptien de l'époque romaine, fait jeu de mot en égyptien sur la parole créatrice, le logos démiurgique, en égyptien *dem*, en copte *tôm*, un mot qui en égyptien signifie à la fois énoncer et être tranchant. Ces deux sens recouvrent exactement la complexité du *logos tomeus* de Philon, sur base d'un jeu de mots égyptiens.

Revenons à notre texte magique et aux sept rires du créateurs. Les trois premiers rires produisent la lumière, la terre et l'intellect, les trois derniers produisent le destin, le temps propice et l'âme (produite, elle, avec les larmes et les rires). Le quatrième rire, le rire central, produit *genna* et *spora* : la génération et la procréation. Comme à Esna, le propos central qui divise en deux les 3 x 2 créations est le principe même de la génération du sensible. Nous retrouvons ainsi chez Proclus, dans un texte extrêmement savant d'un temple égyptien et dans un texte magique des moyens d'expression similaires pour décrire la descente du divin dans la génération.

L'association du rire au soleil est également présente dans les textes hermétiques. Je citerai entre autres le fragment XXIX de Stobée : « le rire, c'est le soleil, car c'est par lui que rient justement toute la pensée humaine et le monde sans limite ». La célèbre *Corè Cosmou* offre un parallèle plus proche de nos textes, puisque du sourire du dieu naît la Nature, ce qui affirme sans aucun doute la puissance démiurgique du rire du créateur[8].

La conception égyptienne développée à Esna et présente dans le papyrus magique XIII n'a pas seulement inspiré Proclos dans ses commentaires de Platon. Elle apparaît également dans l'ouvrage que rédigea Irénée de Lyon contre les hérésies, et dans le recueil d'Epiphane, le *Panarion*. Au livre I, dans l'exposé de la doctrine du gnostique Ptolémée et de ses disciples, Irénée donne une description de la Sagesse déchue, nommée Achamoth : il explique que de ses larmes provient la substance humide, et de son rire la substance lumineuse. Elle pleure quand elle est seule dans l'obscurité, mais au souvenir de la substance lumineuse qui l'a quittée, elle se détend et rit[9]. Le parallélisme avec la cosmogonie d'Esna n'est pas parfait,

---

7. Sur ce point, voir M. Broze, « Les sept propos de méthyer à Esna : maieutique socratique et cosmologie philonienne au service d'un mythe égyptien », *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale* 99 (1999), p. 63-72.

8. Fragment XXIII extrait de Stobée, § 10 dans l'édition avec traduction française de André-Jean Festugière, Arthur D. Nock (éds), *Corpus hermeticum IV. Fragments extraits de Stobée. Fragments divers,* Paris, 1983.

9. Pour ce texte, voir Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, édité et traduit par A. Rousseau et

et est réaménagé en fonction du thème de la chute de la Sagesse et de son regret de la lumière.

Toutefois, comme pour le bébé-démiurge d'Esna, c'est l'absence qui provoque les larmes, et une présence – en souvenir, il est vrai – qui suscite le rire. On pensera particulièrement à un extrait d'un hymne à Neith provenant lui aussi du temple d'Esna, où le dieu se retourne en pleurant quand sa mère se retire[10].

La structure de la formule du *PGM* XIII s'inscrit ainsi dans un contexte culturel large qui inclut le judaïsme hellénisé, l'hermétisme, les textes des temples égyptiens tardifs en milieu thébain et la gnose. Rien de populaire dans tout cela.

L'on pourrait dire que les utilisations de la « formule » n'avaient rien à voir avec son contenu, que l'on avait rattaché artificiellement des pratiques magiques à ce traité cosmologique. Cependant, souvenons-nous que nous pouvons l'utiliser pour provoquer l'apparition du soleil, et revoyons le texte :

> Je suis celui qui se trouve juché sur les deux chérubins, au milieu du cosmos, entre ciel et terre, lumière et obscurité, nuit et jour, rivières et mer.

L'épée que brandissent les chérubins, comme je l'ai dit, est chez Philon une des métaphores du logos démiurgique divin qui sépare de manière parfaite tout en deux. Elle métaphorise le logos tranchant qui sépare le 7 en 3+1+3, et cette unité est le principe créateur et structurant du monde. Elle se manifeste également dans le soleil qui divise en deux les planètes, un soleil qui en constitue le centre (3+1+3).

L'utilisation pratique du rite magique (et sa plus spectaculaire) est un écho à la cosmologie qui y est décrite, qui place au centre les principes de la génération, et n'est donc pas rapportée artificiellement au texte théorique. De la même manière, dans le texte que notre savant collecte, nous retrouvons la Monade de Moïse, appelée les sept zones, qui classe d'une part les planètes selon l'ordre traditionnel de la Grèce et les classe d'autre part avec le soleil au milieu, comme chez Philon. Or, le rite lui-même recommande de suivre ce dernier lorsqu'il s'agit d'associer un encens à une planète[11]. L'ordre grec n'est cependant pas négligé, car il faut pour trouver la bonne conjonction astrale travailler en combinant les deux ordres.

L. Doutreleau, *Sources chrétiennes* 264, Paris, 1979, § 4, 2- 4, 4.

10. S. Sauneron, *Le temple d'Esna* II, Le Caire, 1963 (2004), nº 163. Sur ce point, voir Michèle Broze, « La création du monde et l'opposition sdm./sdm.n.f dans le temple d'Esna », *Revue d'Égyptologie* 44 (1993), p. 3-10.

11. Selon M. Smith (*in* Betz, *op. cit.* n. 1, p. 179, n. 64), cet effet (faire apparaître le soleil) est à nouveau un ajout sans rapport avec le rite principal. On constate cependant qu'il est en parfaite adéquation avec l'ordre des planètes recommandé par le rite principal, le *logos tomeus* de Philon et la nature générative du quatrième rire de la divinité. Il s'agit bien de placer le soleil sous les ordre de l'Un et de l'Éternel.

Ceci m'invite à dire qu'il n'y a pas de rupture en la partie dite « savante » du texte magique, et ses utilisations rituelles, qui seraient populaires. L'ensemble a été conçu et écrit par un spécialiste des rites et de la cosmologie, d'origine thébaine comme le démontrent les rapports avec la cosmogonie de la région, suffisamment au fait des concepts du judaïsme hellénisé pour y clarifier le rapport que la cosmogonie tardive égyptienne entretient avec ce judaïsme hellénisé[12]. Cela n'est guère étonnant : les textes d'une autre cache plus célèbre que la « cache de Thèbes » dont vient notre *PGM* XIII, je veux dire celle des textes de Nag Hammadi, n'ignorent pas non plus le *logos tomeus* de Philon ni le rire et les larmes démiurgiques de la cosmogonie égyptienne[13].

Nag Hammadi est bien proche de Thèbes, et la Haute Égypte de l'époque impériale romaine, pour sembler à certains le bout du monde et l'antithèse d'un grand centre culturel, a produit dans le domaine de la gnose, de l'hermétisme et de la magie un corpus cohérent et savant.

Dans les textes magiques, cette très savante, très complexe et très multiculturelle cosmologie est mise au service de celui qui veut rencontrer les rois et les princes. Pourquoi, si ce n'est pour tenter de les servir, de les conseiller, de les influencer ? Elle sert aussi celui qui n'a d'autre tracas que de préserver son épouse, de gagner une amante ou d'éviter une morsure de serpent. Mais rien n'empêche, d'ailleurs, qu'un être humain réunisse en lui ces aspirations.

Le milieu intellectuel qui produit ces textes magiques sert aussi bien les ambitions de l'élite intellectuelle que les désirs du commun des mortels. Avec les mêmes moyens.

12. On peut admettre que la glose concernant le larcin d'Hermès fut ajoutée par le compilateur. Cependant, d'un certain côté elle se justifie, car la formule est elle-même pétrie de judaïsme autant que de culture égyptienne et de culture grecque.

13. Je ne veux pas dire pour autant que les textes de Nag Hammadi ont été composés en région thébaine. Néanmoins, le choix des textes réunis n'est sans doute pas arbitraire et peut correspondre à un intérêt particulier. Ceci dépasse à la fois ma compétence et le cadre du colloque. Il faut cependant noter que dans le dossier hermétique des textes de Nag Hammadi, l'ancrage local « Haute Égypte » est marqué explicitement par la référence à Diospolis Parva.

LA 'CROYANCE POPULAIRE' COMME ACCUSATION ANTI-CHRÉTIENNE PAR CELSE DANS LE *CONTRE CELSE* D'ORIGÈNE

Sabrina Inowlocki
Université libre de Bruxelles / FNRS

Résumé – Cet article vise à montrer le caractère rhétorique du concept de 'croyance populaire' en partant de l'exemple des attaques anti-chrétiennes de Celse telles qu'elles ont été reproduites par Origène dans son *Contre Celse*. Bien que la notion de 'croyance populaire' soit moderne, je tente de mettre en évidence que, dans le contexte du *Contre Celse*, elle n'en présente pas moins une certaine pertinence. Celse, un platonicien de la deuxième moitié du IIe siècle de notre ère, y dépeint en effet le christianisme comme une religion destinée aux classes sociales incultes et pauvres, une foi irrationnelle constituant une corruption des grandes traditions anciennes, proche des pratiques magiques des charlatans. L'analyse de ces arguments me mène à insister à la fois sur l'importance de l'allégorèse comme argument dans cette polémique pagano-chrétienne, et sur les difficultés que pose la 'croyance populaire' en tant que catégorie épistémologique.

Περίληψη – Το άρθρο αυτό έχει ως στόχο να υπογραμμίσει το ρητορικό χαρακτήρα της έννοιας της 'λαϊκής δοξασίας' χρησιμοποιώντας το παράδειγμα των αντιχριστιανικών επιθέσεων του Κέλσου όπως αναφέρονται από τον Ωριγένη στο έργο του *Κατά Κέλσου*. Αν και το εννοιολογικό περιεχόμενο της 'λαϊκής δοξασίας' είναι νεώτερο, επιχειρώ να επισημάνω ότι, στα πλαίσια του *Κατά Κέλσου*, παρουσιάζει μια ορισμένη αναλογία. Ο Κέλσος, πλατωνικός φιλόσοφος του δεύτερου ημίσεος του 2ου αιώνα μ.Χ., περιγράφει στο έργο αυτό τον χριστιανισμό ως μια θρησκεία η οποία απευθύνεται στις φτωχές και αμόρφωτες κοινωνικές τάξεις, μια παράλογη πίστη που αποτελεί μια αλλοιωμένη μορφή των μεγάλων αρχαίων παραδόσεων, συγγενής με τις μαγικές μεθόδους των αγυρτών. Η ανάλυση αυτών των επιχειρημάτων με οδηγεί να υπογραμμίσω την σημασία της αλληγορικής ερμηνείας

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 107-122
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 107-122

ως επιχειρήματος σε αυτή την πολεμική παγανισμού-χριστιανισμού, καθώς και τις δυσκολίες που δημιουργεί η 'λαϊκή δοξασία' υπό την έννοια μιας επιστημολογικής κατηγορίας.

Le concept de 'croyance populaire'

Lorsqu'on évoque le thème de la croyance populaire et ses implications épistémologiques et rhétoriques, la critique païenne anti-chrétienne telle qu'elle s'est exercée aux premiers siècles de notre ère apparaît comme un sujet de réflexion pertinent. Celle de Celse, telle que le *Contre Celse* d'Origène[1] l'a préservée, s'avère particulièrement riche d'enseignements. Il m'a donc semblé intéressant de me pencher sur le concept de 'croyance populaire' en tant qu'instrument polémique dans cet ouvrage d'Origène. Ce dernier, célèbre théologien alexandrin de la première moitié du IIIe siècle, le rédigea en réaction aux propos anti-chrétiens de Celse, philosophe platonicien[2] qui vécut autour de 160-175[3].

Cependant, il peut sembler dangereux d'appliquer à l'antiquité un concept moderne tel que celui de 'croyance populaire'. Une brève présentation de l'histoire de ce concept et de la façon dont j'entends l'utiliser ici pourra néanmoins montrer la pertinence de cette recherche. En analysant la critique du philosophe à l'égard du christianisme naissant, je souhaite mettre en lumière le caractère rhétorique et polémique de la notion de 'croyance populaire', qui a longtemps hanté et hante encore parfois les publications modernes sur certains phénomènes religieux anciens. J'essaierai donc, par le biais du *Contre Celse*, de montrer que ce concept reflète souvent une incompréhension, voire une intolérance à l'égard de certains phénomènes religieux.

La 'croyance populaire' a fait telle quelle l'objet de nombreuses études du XVIIIe au début du XXe siècle[4]. Ce n'est pas dire pour autant qu'elle disparaît de la bibliographie récente. Mais cet intérêt est de nature différente : jusqu'à la moitié du XXe siècle, il résulte d'une approche romantique qui couve d'un œil bienveillant et nationaliste ses propres traditions et légendes. Il m'est impossible de m'étendre sur ce sujet dans le cadre de cet article. Je rappellerai simplement que la célébration des traditions populaires par Johannes von Herder, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, a pu mener à la glorification d'un certain 'primitivisme' et à l'émergence d'un certain nationalisme. Dans les sciences religieuses, cet intérêt pour le 'populaire' ne fut pas sans influence sur les travaux d'un Deismann ou

1. Sur Origène, voir Nautin 1977 et Trigg 1983.
2. Cf. Frede 1994, p. 5183-5213 et Frede 1997, p. 218-240.
3. Sur cette querelle, voir Stroumsa 1999, p. 44-56.
4. Par exemple Monnier, Vingtrinier 1874 (2) ; Reclus 1908.

d'un Reitzenstein, au début du siècle passé[5]. En revanche, dans le dernier tiers du XXe siècle et au début du nôtre, il émane d'une approche post-moderne qui refuse de se limiter à l'étude de phénomènes liés aux élites[6].

Mais qu'entend-on au juste par 'croyance populaire' ? L'argumentaire de ce colloque précise « par populaire, on entend généralement, sans définir précisément l'adjectif, ce qui ne provient ni de la philosophie ou de la science, ni de l'idéologie politique. Et pour ce qui concerne la religion, on tend habituellement (...) à le circonscrire au monde des campagnes ou des quartiers pauvres des villes, bref à le confondre avec les couches les moins cultivées de la population ». J'aimerais ajouter quelques précisions.

Le terme 'croyance' à lui seul comporte déjà des connotations péjoratives. On l'associe souvent au terme 'superstition', plus encore quand il est couplé avec l'adjectif 'populaire'. Isolé, il sous-entend que la croyance en question est infondée et irrationnelle. La croyance ne repose sur aucune science et est souvent considérée comme l'apanage des incultes.

Quant à l'adjectif 'populaire', on le retrouve couplé à d'autres substantifs tels que 'littérature', 'conte', 'chanson', 'culture', 'musique', ou 'art'. Dans ce contexte, le 'populaire' a souvent pâti du mépris des élites socio-culturelles : il implique que l'art qu'il qualifie soit dépourvu de toute conscience de ses techniques. L'art populaire ne serait pas auto-référentiel. Bien que les théories de Herder aient accordé une valorisation sans précédent et aux conséquences multiples au 'populaire', les préjugés négatifs attachés à la notion de popularité (comme substantif de 'populaire') n'ont pas disparu pour autant.

Le concept de 'croyance populaire' présente les mêmes caractéristiques que 'l'art populaire'. En outre, la 'croyance populaire' est souvent utilisée aux côtés de termes tels que 'superstition', ou de 'magie', voire de 'sorcellerie'. La 'croyance populaire' constitue une appellation et une catégorie épistémologique 'fourre-tout' dans laquelle on a souvent rangé des phénomènes définis comme n'appartenant pas à un système culturel et religieux déterminé. À cela s'ajoute l'idée qu'elle est ou doit être exclue de systèmes religieux ou philosophiques construits, réservés à des élites intellectuelles, religieuses ou sociales. En plus d'être rattachée à un certain primitivisme, voire un certain infantilisme, de façon un peu paradoxale, la croyance populaire est aussi définie comme une sorte de dégénérescence de traditions considérées comme plus anciennes ou plus nobles[7].

On peut se demander, dans le cadre de ce colloque, s'il est légitime d'examiner la notion de croyance populaire en tant que critique anti-chrétienne de la part de

5. À ce sujet, voir King p. 74-75.

6. Cf. par exemple Millar 1998; Horsfall 2003.

7. Ce sont les termes utilisés par Varagnac, Chollot-Varagnac 1978 pour parler du folklore.

Celse. La réponse dépend de la façon dont on applique cette catégorie à ce qu'on a conservé du discours du philosophe. Si l'on considère un réseau sémantique assez large pour inclure toutes les facettes de cette expression en français, alors il peut être intéressant d'étudier comment cette notion est exprimée par le platonicien Celse. En effet, il est vrai qu'il n'existe pas en grec d'expression consacrée ou de terme précis pour désigner ce que l'on entend généralement en français par ‘croyance populaire’. Cependant, un ensemble de substantifs et d'adjectifs utilisés dans le *Contre Celse* semblent adéquatement recouvrir ce champ sémantique. Il y en a sans doute d'autres, mais les termes que j'ai relevés pour m'atteler à la tâche sont[8] : et ‘inculte, inculture’, ‘grossier’, ‘ignorant’, ‘inintelligent’, ‘dépourvu de sens philosophique’, ‘dépourvu d'intelligence’, [, ‘dépourvu/de manière dépourvue de raison’, ‘dépourvu d'éducation, inculte’ et ‘le manque de culture’, et , ‘la superstition’ et ‘être superstitieux’. Les termes , et méritaient aussi de figurer dans cette liste. Tous ces termes sont utilisés tantôt par Celse, tantôt par Origène pour définir le réseau de croyances de l'adversaire.

Je propose à présent d'envisager les différents thèmes autour desquels Celse a rassemblé son vocabulaire de la croyance populaire pour attaquer le christianisme. Mais tout d'abord, il convient de présenter brièvement l'auteur et son œuvre.

Le *Contre Celse* est une commande d'Ambroise, le bienfaiteur d'Origène[9]. Il constitue une réponse à l'ouvrage intitulé *Alèthès logos* ou, en français, *Discours* ou *Doctrine véritable*, rédigé à peu près soixante-dix ans auparavant par un platonicien du nom de Celse, peut-être en réponse aux arguments de Justin, encore qu'un contact direct avec les œuvres de ce dernier soit incertain[10]. L'importance du travail de Celse résiderait moins dans son œuvre philosophique que dans le fait qu'il est le premier à rassembler un large corpus d'arguments anti-chrétiens. Le manque de structure du *Contre Celse*, ou tout au moins de ses six derniers volumes, rend difficile toute systématisation de sa pensée. Toutefois, il est possible de définir précisément[11] l'argumentation générale de Celse : il a existé à un moment de l'histoire humaine un *alèthès logos*, qui fut l'héritage des Grecs et de toutes les civilisations. Platon en est l'héritier et son génie a consisté à éclairer ce *logos*, pour ceux capables de le comprendre. Pour la foule, ce *logos* était aussi disponible, sous forme de culte, et de croyances, maintenues par les anciennes traditions. Les Chrétiens ont eu le tort d'abandonner ce *logos* pour adopter celui de barbares,

8. Ces termes sont réunis dans le très commode index réalisé par Borret 1967-1976 dans son édition du *Contre Celse*.

9. Sur le *Contre Celse*, voir Frede 1994 et 1997 ; Fédou 1988 ; Crouzel 1976.

10. Cf. Andresen 1955, Droge 1989, p. 77 et Saffrey 1996, p. 205.

11. Cf. par exemple Frede 1994 et 1997.

des Juifs, qui en présentent une forme corrompue, créée par Moïse[12], un sorcier. Pire encore, les Chrétiens se sont séparés de la civilisation au moins ancienne des Juifs, pour se tourner vers une nouveauté et se mettre ainsi hors-la-loi. Comme l'a bien montré G. Stroumsa, les griefs de Celse à l'égard du christianisme témoignent en fait d'une incompréhension profonde vis-à-vis de celui-ci, ce qui fait parfois du *Contre Celse* un « dialogue de sourds »[13]. Ceci n'est pas moins faux en ce qui concerne Origène. Sa conception de la religion et celle de Celse diffèrent trop profondément pour qu'un véritable échange puisse prendre place[14].

On peut également décrire le débat entre Celse et Origène comme l'opposition de deux forces contradictoires : d'une part, Celse cherche à réduire le christianisme à ses origines modestes et à le priver de toute pertinence et légitimité philosophiques, notamment en le coupant de ses racines judaïques. La notion de croyance populaire prend tout son sens dans ce contexte. D'autre part, Origène se défend en mettant en évidence la continuité entre Juifs et Chrétiens et tente de construire le statut philosophique du Christianisme. L'allégorèse et l'importance accordée au Bien moral dans le christianisme jouent un rôle primordial dans cette argumentation.

A l'instar de notre concept de croyance populaire, la 'croyance populaire' critiquée dans le *Contre Celse*, couvre un large réseau sémantique comprenant l'idée d'une corruption de la tradition, d'irrationalité, d'enracinement dans les couches les plus basses de l'échelle sociale, de magie ou de superstition. C'est cela qu'il faut examiner à présent.

1. Irrationalité et manque de culture des Chrétiens

Une des critiques majeures adressées par Celse au Christianisme, réside dans son caractère irrationnel[15]. En bon philosophe platonicien, ce dernier reproche aux Chrétiens de ne pas pratiquer la dialectique (VI 8), de ne pas s'interroger sur les fondements de leur foi ou de ne pas accepter un tel questionnement : « ne posez pas de questions » est, selon lui, la réponse habituelle du Chrétien (I 12).

12. Par exemple I 21.
13. Stroumsa 1999, p. 44.
14. Stroumsa 1999, p. 44-56.
15. Par exemple I 9. Pour cette question chez les apologistes, voir Joly 1973, p. 85-154.

Le fond du problème réside donc dans l'opposition bien connue déjà entre foi et raison[16]. Cette accusation n'est en effet pas originale et on la retrouve chez d'autres païens comme Lucien, Pline, et plus tard Porphyre, Hiéroclès, et Julien. D'autres apologistes chrétiens, comme, par exemple, Athénagore[17] devront y répondre.

Non seulement Celse présente la foi chrétienne comme irrationnelle et destinée à des illettrés, mais il en souligne aussi la naïveté. Par exemple, à la fin du livre IV, il se moque des Juifs et des Chrétiens parce qu'ils placent l'être humain au centre de la création. Comme l'a montré Chadwick, il reprend en fait une argumentation dérivée du platonisme et visant le stoïcisme[18].

L'importance de la critique d'irrationalité et de naïveté par Celse réside surtout dans l'effet causé par celles-ci : en effet, elles coupent le christianisme de toute possibilité d'accéder au statut de philosophie. On voit à plusieurs reprises Origène attribuer à Celse la citation paulinienne « la sagesse dans ce siècle est un mal; et la folie un bien »[19]. La foi chrétienne en est, en quelque sorte, réduite au rang de 'croyance populaire'.

La cause de cette irrationalité provient pour Celse du manque d'éducation et de culture des Chrétiens[20]. Ce reproche non plus n'est pas rare et on le retrouve dans la plupart des écrits apologétiques chrétiens des premiers siècles[21]. Il trouve son origine dans les évangiles et leur description de la condition sociale de Jésus, des apôtres et des disciples. Ce reproche peut également être rattaché à l'opposition grec-barbare qui existe depuis l'époque classique et revêt une nouvelle forme dans le débat christianisme-judaïsme-paganisme[22]. Les Chrétiens, puisqu'ils descendent en quelque sorte des Juifs, sont les nouveaux barbares des Grecs[23]. Ceci

16. Cf. Guinot 1998, p. 385-390, qui détaille le problème chez Origène et Dorival 1998, p. 458-459. Voir aussi, pour les apologistes du IIe siècle, Joly 1973, p. 85-154. D'autres païens soulignent le manque de rationalité du christianisme : par exemple Lucien, Pline, Porphyre, Hiéroclès, Julien.
17. Cf. Aristide, *Apol*. 1 ; Athanase, *Contre les Hell*. 34-39 ; Athénagore, *Presbeia* VIII. Cf. Dorival 1998, p. 458.
18. Chadwick 1953, p. xi.
19. La réponse d'Origène à l'accusation de Celse ne réside pas dans une démonstration logique en règle de la foi chrétienne mais plutôt dans l'affirmation que la foi est utile à la foule et dans l'idée cicéronienne que « la foi est nécessaire dans le domaine du probable » : cf. Dorival 1998, p. 459 qui compare le *Contre Celse* avec Cic., *Premiers académiques* II 34, 109.
20. Cf. I 27 ; III 44, 50, 55, 59, 74, 75 ; VI 12-14.
21. Cf. Pouderon, Doré 1998, *passim*.
22. Voir Stroumsa 1999. Cette opposition est particulièrement frappante chez Tatien qui se revendique comme *barbaros*. Cf. Norelli 1998 citant Elze 1960, p. 25 sqq., selon lequel l'opposition barbare-grec n'est pas religieuse mais culturelle : les barbares sont les non-cultivés et les Grecs les cultivés, en tout cas chez Tatien. Mais cette opinion a été démontée à raison par Droge 1989, p. 88-91.
23. Sur cette opposition, en particulier chez Tatien, voir Norelli 1998, p. 82-92.

n'implique pourtant pas une critique du monde barbare en général de la part de Celse puisque Égyptiens, Indiens, et autres, sont valorisés pour leur antiquité et leur sagesse (I 14). En revanche, Juifs et Chrétiens jouissent dans la pensée de Celse d'un statut à part, qui les isole à la fois des glorieuses civilisations antiques et de la sagesse grecque.

Il faut cependant noter que le reproche d'irrationalité et d'inculture que Celse profère à l'encontre des Chrétiens ne s'adresse pas à eux seuls mais aussi à certains cultes païens, tels ceux de Cybèle, Sabazios, et Hécate (I 9). Le culte des statues même est ouvertement méprisé par Celse : « (...) il n'est pas conforme à la raison (; [ ) que soient des dieux les objets façonnés par des artisans tout à fait vils et de caractère misérable, souvent même fabriqués par des gens injustes » (I 5). En contrepartie, certains mystères païens sont valorisés, tels ceux de Mithra (VI 22-24).

En outre, Origène, qui pourtant tient à justifier le concept de foi[24], adhère lui aussi, dans une certaine mesure, au schéma élitiste de Celse[25]. Ainsi, en I 12, il évoque le culte égyptien en distinguant les interprétations des prêtres-philosophes des livres sacrés des mythes livrés en vrac aux foules. Et il ajoute qu'il en va de même de toutes les cultures qui possèdent mythes et livres sacrés. Pour ce qui est du christianisme, Origène évoque les énigmes et les paroles qui restent obscures à la foule, et la lecture judicieuse qui permet de pénétrer au cœur des écritures[26]. Elle permet de recouvrer l'*alèthès logos* qu'Origène identifie implicitement, contre l'opinion de Celse, à la tradition biblique[27].

Dans ce contexte, l'allégorie joue dans les deux camps un rôle primordial. Elle permet à Origène de contrer la réduction du Christianisme à une foi aveugle et illettrée. Dans plusieurs passages, la légitimité de la pratique allégorique constitue un point central du débat[28]. Selon Celse, certains passages bibliques ne peuvent admettre d'interprétation allégorique, ce qui les réduit à l'état de « fables de la plus stupide espèce » ( ) (IV 50. 29-30)[29]. Mais, selon Origène, contrairement aux fables grecques, qui sont impies au plus haut point,

24. Par exemple I 11.

25. Cf. Daniélou 1948, p. 111-112 qui souligne que selon Origène ; « la *paideia* véritable n'est pas celle du monde » ; p. 118, il conclut : « ce qui pour Celse reste le privilège d'une élite devient dans le Christ, pour Origène, accessible à l'humanité tout entière. Nous avons ici la réponse ultime au reproche fait par Celse au christianisme de s'adresser à tous les hommes ». Cette question demeure toutefois discutable, et peut-être différente en fonction des orientations confessionnelles des différents chercheurs.

26. Cf. Crouzel 1959, p. 155-166. Cf. I 12 ; voir aussi III 61 où Origène distingue l'enseignement nécessaire aux pécheurs de celui des mystères destinés aux justes. Cf. aussi VII 36.

27. Cf. Boys-Stones 2001.

28. Cf. IV 49-52.

29. Le passage est suivi d'une référence à la *République* de Platon.

les écritures « ont en vue aussi la foule des simples » (IV 50. 32), et c'est pour elle qu'elles revêtent parfois une forme simple. L'allégorie permet évidemment de sortir de cette simplicité apparente à ceux qui en ont les capacités.

2. Infériorité sociale des Chrétiens

Le caractère illettré et inculte des Chrétiens dépend aussi selon Celse du niveau social de bien d'entre eux. Ce qui paraît considérablement gêner le philosophe dans le christianisme, c'est l'égalité du traitement des couches populaires et de sa participation à la foi[30]. Plus encore, il condamne l'empressement chrétien à recruter parmi les basses classes et basses catégories[31] en excluant systématiquement les gens de culture et d'intelligence (III 49-55). Cette critique semble prendre son point de départ dans le mépris de Celse pour l'origine villageoise, rurale et modeste du Christ et de ses disciples[32]. On retrouve à plusieurs reprises dans la pensée de Celse l'idée que le Christianisme, par son ascendance juive, provient d'un petit coin perdu du monde habité, la Palestine. On retrouve ici l'opposition ville-campagne qui caractérise également ‘notre’ croyance populaire.

Le mépris de Celse ne se limite pas aux couches sociales mais touche aussi des catégories d'individus. Parmi les sectateurs des Chrétiens, enfants et femmes sont en particulier visés parce qu'ils sont, selon Celse, une proie facile, dépourvus d'éducation et faibles d'esprit (III 59). Ainsi, à en croire Origène, il utilise à un certains nombre de reprises le terme , ‘femmelette’[33], par exemple pour amoindrir Marie-Madeleine comme témoin de la résurrection (II 70 bis)[34]. Ève est qualifiée de la même façon sous la plume de Celse lorsqu'il moque la Genèse. Selon lui, l'histoire d'Adam et Ève est : un « conte de bonne femme » (IV 36). Les disciples des Chrétiens sont esclaves, bonnes femmes et jeunes enfants (; ; ;) (III 44)[35]. Enfants et « sottes bonnes femmes » ( ) sont tout simplement endoctrinés (III 55-57). Pire, après avoir réduit les croyances chrétiennes à un ramassis de données incohérentes et hétéroclites, Celse s'exclame « quelle vieille femme avinée (...), fredonnant une fable ( ) pour endormir un bébé,

30. Par exemple I 27.

31. Cf. Daniélou 1948, p. 110 sqq.

32. Cf. par exemple I 30.

33. Mais en III 9 le terme est pour une fois dépourvu de connotation péjorative et désigne les dames de la bonne société converties au christianisme.

34. Curieusement, comme l'a noté Dorival 1998, p. 430, Tatien dénonce que les païens n'ont su glorifier en la femme que ses faiblesses et ses vices : cf. *Discours aux Grecs* 32-34.

35. Cf. aussi III 49.

n'aurait honte de chuchoter ( ) pareilles diffamations ? » (VI 34). On le voit, comme dans 'notre' croyance populaire et autres « contes de bonnes femmes », le féminin, perçu comme irrationnel et malléable à l'instar des enfants, est inclus par Celse dans sa critique d'un christianisme 'populaire'[36].

3. Le christianisme comme corruption de la tradition

La corruption d'une tradition fait partie des traits de la croyance populaire telle que la définissent, par exemple, Varagnac et Chollot-Varagnac, dans leurs *traditions populaires*[37], au même titre que l'attribution de la croyance populaire aux couches sociales « inférieures » de la population, où à ses catégories méprisées[38], sa séparation d'avec les sciences « sérieuses », son association au magique, à la sorcellerie et à la superstition. Toutefois, au contraire de ce qui a pu se passer pour le terme 'populaire' à partir du romantisme européen, dans notre ouvrage, nulle sympathie ne s'associe aux critiques de Celse.

Comme l'a bien souligné Frede[39], ce n'est guère le monothéisme chrétien qui dérange Celse le platonicien, qui prône une conception de Dieu similaire, ni la notion de texte sacré ou de prophétie[40]. Sa critique de la résurrection du corps, du phénomène de sécrétion, et de la création de l'homme à l'image de Dieu ne sont que les détails d'un argument plus important, selon lequel le christianisme constitue une forme corrompue de l'*alèthès logos*. C'est pourquoi Celse rejette l'allégorie chrétienne et juive mais pas, par exemple, celle pratiquée par les Égyptiens. Selon lui, la doctrine de Moïse est une corruption de ce *logos* des peuples sages ([ ), que ce dernier n'aurait saisi que par ouï-dire (I 21). Ainsi, son récit de la tour de Babel ne serait qu'un mauvais *ersatz* de celui des Aloïdes (IV 21)[41]. La résurrection des corps serait le fruit d'une mauvaise interprétation de Platon (VII 32)[42]. Cette critique était aussi adressée aux Juifs, comme on peut le voir dans les citations d'Apion qui nous sont parvenues par Flavius Josèphe (*CAp* II 10-11 ; 21-22 *sqq.*). Apion, entre autres, y sous-entend que le judaïsme n'est qu'un dérivé de la religion égyptienne, importé en Palestine par Moïse (*CAp* II

36. C'est aussi le cas d'Origène : voir III 56 : « nous détournons les bonnes femmes ( ) de l'impureté, de la perversion (...) de la folie du théâtre, de la superstition » ; cf. III 57.
37. Varagnac, Chollot-Varagnac 1978.
38. III 49-50 et 55 sqq.
39. Frede 1997.
40. Cf. VII 28, 41, 45, 58.
41. Cf. Philon, *Conf.* 4-5.
42. Cf. VI 7, 19, 42-43 ; VII 28.

10-11). Celse adopte cette critique. Selon Boys-Stones, elle trouverait son origine dans le stoïcisme de l'époque hellénistique[43]. En conclusion, aux yeux de Celse, le Christianisme est encore pire que le judaïsme. En effet, si ce dernier est déjà la corruption de la tradition égyptienne, le christianisme qui en dépend est lui corruption d'une corruption, puisqu'il s'est écarté du judaïsme[44]. S'ajoute à cela chez Celse que les Chrétiens refusent d'associer leur système à celui des autres peuples. Selon Frede, c'est le rejet de *l'alèthès logos* par les Chrétiens qui engendrerait le rejet de Celse. Aux yeux de ce dernier, les Chrétiens, à cause de leur prosélytisme, constituent une menace pour l'hellénisme, et donc pour l'Empire.

4. Association du Christianisme à la Magie

L'accusation de magie est également bien présente dans le discours de Celse[45]. Magie et magicien y font l'objet d'un large débat qui émaille notamment le premier livre. La magie mérite de figurer ici parce qu'elle est souvent associée à la croyance populaire. Dans le *Contre Celse*, c'est par l'intermédiaire des Juifs[46] que le philosophe s'attaque d'abord aux pratiques magiques. Moïse devient sous sa plume l'initiateur des Juifs à la magie (I 26), une attaque dont certains auteurs égyptiens l'avaient accablé depuis l'époque hellénistique. En outre, les pouvoirs de Jésus se réduisent selon lui à ceux d'un vulgaire magicien (au sens où nous utilisons ce terme) qui en aurait acquis l'expérience en Égypte[47]. Ses tours sont destinés à des adolescents, des esclaves et des imbéciles, mais certainement pas à des hommes vertueux (III 50). Il s'agit de simples attrape-nigauds, non de pratiques philosophiquement acceptables. On retrouve là des éléments déjà présents dans la critique grecque à l'égard des cultes traditionnels païens[48]. Cependant, cela

43. Boys-Stones 2001. Un concept similaire se trouve déjà chez Aristote d'après le même auteur : Boys-Stones 2001, p. 191.

44. Boys-Stones 2001, p. 106.

45. Sur la question plus large de la magie dans l'antiquité gréco-romaine, le travail de Graf 1994 reste important mais devrait être complété par Dickie 2001.

46. Origène évoque également l'utilisation par certains magiciens des noms divins issus de la Bible (Iao, Ialdabaoth etc.) en VI 32, 39 ; cf. I 24.

47. I 28 : I 38 ; I 71 ; II 51 ; I 28-I 30 sqq. Le premier argument est contré par une citation biblique qui interdit la magie. Contre le second, Origène entreprend une démonstration en règle de la divinité de Jésus dont l'élévation et le destin surent s'affranchir des obstacles sociaux et matériels. Cf. I 38 : Il insiste sur le caractère moral et éthique des miracles de Jésus, inconciliable, selon lui, avec la magie. Voir E.V. Gallagher, *Divine Man or Magician ?, Celsus and Origen on Jesus, SBL Dissertation Series* 64, Chico (CA), 1982.

48. Voir, par exemple, Oenomaos de Gadara contre les oracles dans Eusèbe, *PE* V 19-36. 4 ; VI 7. 1-42.

ne signifie pas que Celse nie que ces personnages aient commerce avec des être supérieurs[49]. Au contraire, ils sont liés à des mauvais génies[50], non de bons génies, comme les hommes vraiment divins. Ce genre d'attaque est également utilisé par Origène pour critiquer le polythéisme[51].

L'examen des passages sur la magie conduit à deux réflexions : premièrement, l'accusation de magie sous la plume de Celse peut être intégrée à cette étude sur la 'croyance populaire'. On l'a souvent opposée à la religion et Wilamowitz la qualifiait encore de « superstition sauvage et fantasmagorique (...) qui n'a rien à voir avec la religion »[52]. Fr. Graf a mis en évidence une dichotomie fréquente chez Apulée de Madaure (dont le procès se tint à peu près à la même époque que Celse rédigea son traité) qui consiste à opposer magie et philosophie parallèlement à ignorance rustique et éducation urbaine[53] : « la magie était caractéristique des couches sociales inférieures »[54]. Tel semble bien être aussi le cas dans les attaques de Celse.

Deuxièmement, comme l'a bien montré Naomi Janowitz, l'accusation de magie est un procédé rhétorique sophistiqué qui permet de disqualifier philosophiquement et religieusement l''autre', qu'il soit 'hérétique', 'juif', 'chrétien', ou 'païen', selon le point de vue duquel on se place[55]. Les Chrétiens y étaient confrontés depuis longtemps déjà à l'époque d'Origène. Ainsi, Justin (*Apol*. 13) avait déjà répondu à des accusations de magie et de sorcellerie à l'encontre de Jésus. Apulée lui-même a dû comparaître dans un procès parce que ses concitoyens le soupçonnaient de magie[56]. Il n'est donc guère étonnant de voir Celse et Origène se servir des mêmes armes dans leur joute. La « magie » fait partie de leur arsenal respectif et est utilisée de la même façon, chacun étant persuadé que seules les pratiques de l'autre peuvent être définies comme telles.

On notera cependant que, dans la suite du livre I, Origène confère à la magie une certaine légitimité philosophique, quand elle est pratiquée par des experts (I 24)[57]. Enfin, rappelons que la magie pouvait être considérée comme un véritable

49. Contre Janowitz 2001, p. 18-19. Celle-ci établit une distinction entre « trickery » et action de mauvais démons alors qu'Origène, sur lequel elle centre son propos, ne fait pas cette distinction : cf. III 33.
50. Cf. V 5 où anges et démons sont clairement différenciés par Origène.
51. Cf. III 33 l'histoire du tour de Cléomède d'Astypalée. Cf. aussi II 55 et III 36 : il y est question des oracles d'Antinoopolis. Selon Origène, on a forcé un mauvais démon à rester là pour rendre des oracles et soigner les malades.
52. Cité dans Graf 1994, p. 20.
53. Graf 1994, p. 100-101.
54. Graf 1994, p. 100-101.
55. Janowitz 2001, même si la magie dans le monde romain ne peut être limitée à cela.
56. Voir à ce sujet Graf 1994.
57. Graf 1994.

danger pour les Romains et en particulier pour l'empereur et avait déjà mené à des sanctions officielles[58]. Il s'agissait donc d'une arme puissante. Ceci n'effrayait sans doute pas un Celse, qui avait en vue la peine de mort pour les Chrétiens (I 3).

5. Le Christianisme comme Superstition

La superstition, , se rattache elle aussi à la sphère sémantique de la croyance populaire. Pourtant, ce terme n'appartient pas à l'arsenal de Celse dans ses attaques contre le Christianisme : il utilise en fait l'adjectif de manière positive, pour décrire les imposants temples égyptiens, qu'il oppose à la vénération des Égyptiens pour les animaux (III 17). Pour autant que je sache, et les mots de la même famille n'apparaissent que dans le texte d'Origène, non dans celui attribué à Celse, et ce dans différents contextes et plutôt rarement[59].

En général, Origène se sert de cette catégorie lexicale pour opposer les pratiques et croyances païennes à celles des Chrétiens. En III 29, les églises s'opposent aux « assemblées de gens superstitieux et injustes » ; en III 56, le Christianisme détourne les « bonnes femmes » de la superstition. En VI 17, contrairement aux affirmations de Celse, Origène affirme que Platon a souillé la piété envers le créateur par la superstition, qu'il définit clairement comme l'idolâtrie. En ce qui concerne les Juifs, Origène se montre ambigu : d'un côté, la doctrine de Moïse est « exempte de toute superstition » (V 43) ; d'un autre côté, il clame que les Chrétiens ont abandonné le culte des idoles ainsi que la ;
sous l'action du Logos divin (VII 41). En réalité, dans le binôme paganisme-judaïsme, le paganisme se distingue par sa superstition. En revanche, au sein du binôme christianisme-judaïsme, c'est le judaïsme qui se définit par son caractère superstitieux. Ceci parce que le christianisme s'identifie au judaïsme par rapport aux différents polythéismes/hénothéismes, alors que, face au judaïsme, il perd sa pertinence.

58. Cf. par exemple la *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis*. Voir discussion, par exemple Janowitz 2001, p. 12-13 et surtout Dickie 2001, p. 142-161.

59. I 12. 21 ; II 2. 47 ; III 17. 4 ; 29. 21 ; 56. 23 ; 57. 4 ; 79. 3 ; 79. 1 ; IV 5. 32 ; V 35. 10 ; 43. 22 ; 35. 7 ; VI 17. 12 ; VII 41. 17 ; VIII 53. 39.

Conclusion

Bien que la notion de 'croyance populaire' soit moderne, j'ai essayé de montrer que, dans le contexte polémique et rhétorique du *Contre Celse*, elle n'en présente pas moins une certaine pertinence. Les thèmes que nous avons envisagés sont la corruption de la tradition, l'irrationalité de la foi chrétienne, la magie, la superstition et la restriction de l'étendue de la croyance en question aux couches soi-disant inférieures de la population. Comme c'est souvent le cas pour l'emploi moderne de l'expression 'croyance populaire', l'utilisation qu'en fait Celse est rhétorique. Elle lui permet de s'attaquer au Christianisme en le privant de toute légitimité philosophique, et donc en le déclarant indigne de l'élite intellectuelle grecque. À la racine de cette critique, les origines sociales du Christ et des apôtres, ainsi que le mépris du texte de la Bible hébraïque, jugé simpliste et d'un mauvais style. Loin d'être la figure idéale du libre penseur qu'en a parfois fait la postérité, Celse apparaît plutôt comme un penseur fermé à toute innovation. La réponse d'Origène consistera notamment à inverser les propositions de Celse en faisant du Christianisme l'ultime source de l'*alèthès logos*, le discours véritable. En outre, c'est en grande partie de l'exégèse allégorique que le débat de Celse et Origène autour de la notion de croyance populaire se nourrira. En effet, l'allégorèse constitue l'outil par excellence permettant d'extraire l'essence d'un texte d'une gangue parfois jugée vile. C'est ainsi que la question de la croyance populaire se trouve également liée au statut de l'allégorie. La véritable question devient alors : qui, des Chrétiens ou des Grecs, fait un usage légitime de l'exégèse allégorique ?

Origène, qui était loin d'être dépourvu d'éducation et de science, constituait l'adversaire idéal pour nier la représentation du christianisme comme croyance populaire. À l'aide de citations, de la critique textuelle et de sa connaissance aiguë des textes juifs, chrétiens et de la philosophie grecque, ce dernier contre sans difficulté l'argumentation de Celse. Tout comme Celse fondait parfois sa critique sur une argumentation stoïcienne, Origène pouvait s'appuyer sur une longue tradition platonicienne, déjà réappropriée par les apologistes chrétiens, pour s'attaquer aux cultes traditionnels païens[60]. Le christianisme, à l'époque d'Origène, était loin désormais de se limiter à la foi naïve d'une poignée de miséreux. Le théologien alexandrin lui-même était d'une stature philosophique qui dépassait de loin celle d'un Celse. Plus tard, avec la christianisation de l'empire, on assistera ainsi à un retournement remarquable de situation : le christianisme est adopté par les élites, alors que les mythes et les rites polythéistes survivant dans les campagnes font à leur tour l'objet d'un mépris qui conduit à les qualifier de croyances populaires.

J'espère que cette présentation aura modestement contribué à montrer l'inanité d'une telle catégorie épistémologique.

60. Cf. Chadwick 1953, p. x.

Bibliographie

Andresen 1955 — Carl Andresen, *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Arbeiten zu Kirchengeschichte* 30, Berlin, 1955

Borret 1967-1976 — Origène, *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, *Sources Chrétiennes* 132, 136, 147, 150, 227, Paris, 1967-1976

Boys-Stones 2001 — George R. Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy, A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford, 2001

Chadwick 1953 — Henry Chadwick, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge-London, 1953

Crouzel 1959 — Henri Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, 1959

Crouzel 1976 — Henri Crouzel, « Conviction intérieure et aspects extérieurs de la religion chez Celse et Origène », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 77 (1976), p. 81-98

Daniélou 1948 — Jean Daniélou, *Origène*, Paris, 1948

Dickie 2001 — Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres-New York, 2001

Dorival 1998 — Gilles Dorival, « L'apologétique chrétienne et la culture grecque », dans Pouderon, Doré 1998, p. 423-466

Droge 1989 — Arthur J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 26, Tübingen, 1989

Elze 1960 — Martin Elze, *Tatian und seine Theologie, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 9, Göttingen, 1960

Fédou 1988 — Michel Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le « Contre Celse » d'Origène*, Paris, 1988

Frede 1994 — Michael Frede, « Celsus philosophus Platonicus », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36. 7, Berlin, 1994, p. 5183-5213

Frede 1997 — Michael Frede, « Celsus' attack on the Christians », dans J. Barnes, M. Griffin (éd.), *Philosophia Togata* II, Oxford, 1997, p. 218-240

Graf 1994 — Fritz Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine, idéologie et pratique*, Paris, 1994

Guinot 1998 — Jean-Noël Guinot, « Foi et raison dans la démarche apologétique d'Eusèbe et de Théodoret », dans Pouderon, Doré 1998, p. 383-402

Horsfall 2003 — Nicholas M. Horsfall, *The Culture of the Roman Plebs*, Londres, 2003

Janowitz 2001 — Naomi Janowitz, *Magic in the Roman World, Pagans, Jews and Christians, Religion in the First Christian Centuries*, London-New York, 2001

Joly 1973 — Robert Joly, *Christianisme et Philosophie : études sur Justin et les apologistes grecs du IIe siècle*, Bruxelles, 1973

King 2003 — Karen King, *What is Gnosticism?*, Cambridge (MA), 2003

Millar 1998 — Fergus Millar, *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor, 1998

Monnier, Vingtrinier 1874 — Désiré Monnier, Aimé Vingtrinier, *Croyances et traditions populaires recueillies dans la Franche-Comté, le Lyonnais, la Bresse et le Bugey*, Lyon, 1874

Nautin 1977 — Pierre Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre, Christianisme antique* 1, Paris, 1977

Norelli 1998 — Enrico Norelli, « La critique du pluralisme grec dans le Discours aux Grecs de Tatien », dans Pouderon, Doré 1998, p. 81-120

Pouderon, Doré 1998 — Bernard Pouderon, Joseph Doré (éd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque, Théologie historique* 105, Paris, 1998

Reclus 1908 — Elie Reclus, *Les croyances populaires : leçons sur l’histoire des religions, professées à l’Université nouvelle de Bruxelles*. Première série : *La survie des ombres*, Paris, 1908

Saffrey 1996 — Henri-Dominique Saffrey, « Les débuts de la théologie comme science (IIIe-VIe siècle) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80 (1996), p. 201-220

Stroumsa 1999 — Guy G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy: the Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen, 1999

Trigg 1983 — Joseph W. Trigg, *Origen: the Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, Atlanta, 1983

Varagnac, Chollot-Varagnac 1978 — André Varagnac, Marthe Chollot-Varagnac, *Les traditions populaires*, Collection *Que sais-je ?*, Paris, 1978

RITES ET SUPERSTITIONS AU IIE S. AP. J.-C. DANS L'ORIENT ROMAIN

LES EXEMPLES D'*ALEXANDRE OU LE FAUX PROPHÈTE* ET DE *LA DÉESSE SYRIENNE* DE LUCIEN DE SAMOSATE

Florence Majorel
Université de La Sorbonne – Paris 4
(CRLV – EA 2581)

Résumé – Lucien, né à Samosate, sur les rives de l'Euphrate, se fait l'observateur des rites et des superstitions de son époque, le IIe s. ap. J.-C. Nous avons choisi de nous intéresser à deux regards différents dans deux récits de la fin de sa vie. Dans le premier, *Alexandre ou le faux prophète,* Lucien pamphlétaire se moque de la crédulité des hommes disposés à prêter foi au merveilleux et aux miracles du faux prophète Alexandre d'Abonotique, et dénonce l'exploitation de la superstition par cet imposteur assoiffé de gloire et d'argent. En revanche, dans le deuxième récit, *La déesse syrienne,* Lucien adopte le regard d'un véritable « ethnologue » de l'Antiquité, même si son récit est parfois parodique. En effet, dans le dialecte ionien de la langue d'Hérodote, il recueille les récits que lui ont faits les prêtres syriens sur les rites étranges de la déesse Atargatis à Hiérapolis. Il décrit ce qu'il a vu dans cette ville sacrée et ce temple de sa région natale, en confessant au lecteur qu'il a lui-même participé à ces cérémonies dans sa jeunesse avant d'être sceptique vis-à-vis des dieux. Dans *La déesse syrienne* les croyances populaires se caractérisent plus spécifiquement par un syncrétisme païen de croyances et de rites de provenances diverses qui se sont superposés : l'Astarté phénicienne est confondue avec l'Atargatis babylonienne – Héra d'Assyrie, et assimilée à l'Aphrodite des Grecs.

Περίληψη – Ο Λουκιανός, ο οποίος γεννήθηκε στα Σαμόσατα, στις όχθες του Ευφράτη, παρουσιάζεται ως ο παρατηρητής των τελετουργιών και των προλήψεων της εποχής του, κατά τον δεύτερο μεταχριστιανικό αιώνα. Επιλέξαμε να εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας σε δυο διαφορετικές προσεγγίσεις δυο αφηγήσεων του τέλους της ζωής του. Στην πρώτη, *Αλέξανδρος ή Ψευδομάντις*, ο Λουκιανός, λιβελλογράφος, στηλιτεύει την ευπιστία των

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 123-140
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 123-140

ανθρώπων οι οποίοι είναι πρόθυμοι να πιστέψουν στα θαύματα του ψευδομάντη Αλέξανδρου του Αβωνοτειχίτου, και καταγγέλει το γεγονός ότι αυτός ο αγύρτης δεν επιζητά παρά μόνο την δόξα και το χρήμα εκμεταλλευόμενος την δεισιδαιμονία. Αντίθετα, στη δεύτερη αφήγηση, *Περί της Συρίης θεού*, ο Λουκιανός υιοθετεί το βλέμμα ενός πραγματικού «εθνολόγου» της Αρχαιότητας, ακόμα και όταν η αφήγησή του έχει κάποτε παρωδιακό χαρακτήρα. Πράγματι, στην ιωνική διάλεκτο της γλώσσας του Ηροδότου, συγκεντρώνει τις αφηγήσεις των σύρων ιερέων σχετικά με τις παράξενες τελετουργίες της θεάς Ατάργατι στην Ιεράπολη. Περιγράφει αυτά που είδε σε εκείνη την ιερή πόλη και σε εκείνο το ναό της γενέθλιας χώρας του, εξομολογούμενος στον αναγνώστη ότι και ο ίδιος συμμετέσχε σε αυτές τις τελετές όταν ήταν νέος και πριν τον σκεπτικισμό του απέναντι στους θεούς. Στο *Περί της Συρίης θεού*, οι λαϊκές δοξασίες χαρακτηρίζονται ειδικότερα από έναν παγανιστικό συγκρητισμό δοξασιών και τελετουργιών διαφορετικής προέλευσης και πολλαπλών επιστρωματώσεων: η φοινικική Αστάρτη συμφύρεται με την βαβυλωνιακή Ατάργατι – την Ηρα της Ασσυρίας, και προσομοιάζει με την Αφροδίτη των αρχαίων Ελλήνων.

Aux confins de l'Empire romain, dans sa partie la plus orientale, Lucien né à Samosate, sur les rives de l'Euphrate, en Commagène, région de la Syrie actuelle, se fait l'observateur des rites et des superstitions de son époque, le IIe s. ap. J.-C. Nous avons choisi de nous intéresser à deux regards différents de Lucien sur ces croyances populaires dans deux récits narratifs de la fin de sa vie : *Alexandre ou le faux prophète*[1] et *La déesse syrienne*[2]. Nous étudierons plus vite le premier récit, *Alexandre ou le faux prophète*, qui met en scène des « croyances populaires » en Paphlagonie, région proche du Pont-Euxin, la mer Noire actuelle. Puis nous analyserons plus longuement le deuxième récit, *La déesse syrienne*, qui développe davantage « les rites et leurs représentations en Méditerranée orientale », ceux du culte d'Hadad et d'Atargatis à Hiérapolis, l'actuelle ville syrienne de Bambyké, sans rentrer dans le débat encore ouvert sur l'authenticité de ce texte de Lucien[3].

Dans *Alexandre ou le faux prophète*, Lucien non sans l'ironie sceptique qui le caractérise si souvent – on l'a d'ailleurs souvent surnommé le Voltaire de l'Antiquité – se moque de la crédulité des hommes disposés à prêter foi au merveilleux et aux miracles du faux prophète Alexandre d'Abonotique, ville sur la côte sud du

1. Caster 2001. Tous les extraits sont cités ici dans la traduction de Marcel Caster.
2. Lightfoot 2003, MacLeod 1980, 44 et Meunier 1980. Tous les extraits sont cités ici dans la traduction de Mario Meunier.
3. L'authenticité de ce traité a été longtemps discutée : on trouvera un état de la question dans Bompaire 1958, p. 652-654 et surtout n. 3, p. 652 et n. 1, p. 653. Jacques Bompaire, même s'il parle « d'apocryphe parodique », tranche finalement pour l'authenticité du texte de Lucien. De même Lightfoot 2003, p. 181-187 et 213-217 ; Oden 1977, p. 7-24 ; Hall 1981, p. 374-381 ; Jones 1986, p. 41 ; Branham 1989, p. 158-159 et Dirven 1997, p. 153-179.

Pont-Euxin, et dénonce l'exploitation de la superstition par cet imposteur assoiffé de gloire et d'argent.

Ce culte d'Abonotique, organisé autour d'un serpent, dénommé Glycon, et d'Alexandre, son prophète, connut alors un tel essor que des habitants de Rome s'y déplaçaient pour entendre ses oracles. Parti de Cappadoce pour un voyage dans le nord avec sa famille, Lucien décida de s'y arrêter. Il parle donc en connaissance de cause.

Ainsi, dans cette lettre-pamphlet à l'adresse de Celse[4], dans un contexte de crise de la religion, mais aussi du prophétisme et des oracles, Lucien nous raconte comment dans sa jeunesse, Alexandre, le « mage de Paphlagonie », qui a véritablement existé, avait subi l'ascendant d'un sorcier et comment à son tour devenu habile sorcier, il se présentait comme un magicien et donnait des réponses oraculaires à des questions remises sous plis cachetés. En effet, dès le premier paragraphe de son œuvre, Lucien annonce qu'il va « écrire la vie d'Alexandre, l'imposteur d'Abonotique » et « relater ses inventions, ses astuces et ses tours de passe-passe ». Et il nous montre au sixième paragraphe à quel point Alexandre méprise son public :

> (Après la mort de son maître) […] il abandonne les petites combinaisons ; il s'associe à un Byzantin, un de ces compositeurs de chants lyriques qui concourent dans les jeux publics, bien plus abominable que lui, qui s'appelait, je crois, Coccônas[5]. Alors ils parcourent le pays, devenus sorciers et magiciens professionnels, occupés à tondre les « gros lourdauds », c'est ainsi que dans leur langage les sorciers désignent la foule.

Au neuvième paragraphe, Lucien montre combien ces deux charlatans exploitent la crédulité des gens en choisissant un public bien ciblé :

> Mais Alexandre avait un faible pour son pays natal, alléguant – ce qui était vrai – que pour le lancement de ce type de négoce il fallait un public épais et candide à souhait, comme l'étaient justement, à l'entendre, ces Paphlagoniens habitant au-delà d'Abonotique, superstitieux et riches pour la plupart, qui à la moindre apparition d'un de ces fameux praticiens de la divination « au tamis »[6] avec un joueur de flûte, de tambour ou de cymbales, restaient sans voix et se flattaient de contempler quelque dieu descendu du ciel.

4. Le Celse qui est le commanditaire de l'Alexandre apparaît comme un épicurien militant ; il n'est pas certain qu'il faille l'identifier avec le philosophe homonyme mais vraisemblablement avec le platonicien qui rédigea contre les Chrétiens le violent *Discours véritable* qu'Origène entreprit de réfuter.
5. Sobriquet dérivé de *kokkos*, « noyau », « pépin » ou encore « testicule ».
6. Attestée jusqu'à la Renaissance, cette manière de lire l'avenir dans les oscillations d'un tamis, ou « koskinomancie », se pratiquait surtout dans les milieux populaires ; elle était passablement décriée.

Au paragraphe 11, Lucien se moque cette fois de la crédulité même des Paphlagoniens capables d'accepter n'importe quelle lignée fantaisiste, pour peu qu'on utilise des légendes populaires bien connues à cette époque, comme celle de Persée ou encore de Podalire[7] :

> Alexandre, quant à lui, arrive, annonciateur des divinités. Il portait les cheveux longs et les boucles tombantes, une tunique de pourpre à rayures blanches, sur laquelle il avait jeté un manteau blanc, et avait à la main, un coutelas crochu, à l'imitation de Persée, dont il assurait descendre par sa mère. Alors qu'ils n'ignoraient rien de l'obscure et humble condition de l'un et l'autre de ses parents, ces pauvres imbéciles de Paphlagoniens crurent malgré tout l'oracle qui affirmait :
>
> « Cher à Phébus, voici, descendant de Persée,
> Le divin Alexandre, issu de Podalire ».

Puis Lucien montre au paragraphe 17 qu'Alexandre sait en grand illusionniste mettre en scène toute une mécanique pour mieux berner la foule, en leur faisant croire que le petit serpent qu'il leur avait montré quelques jours auparavant était devenu un dragon. Il est d'ailleurs obligé de convoquer Démocrite lui-même pour dire à quel point il est difficile dans ce cas-là de discerner le vrai du faux. Lucien s'élève ainsi au niveau de son destinataire, l'épicurien Celse, puisqu'il a compris la supercherie !

> Ici, mon cher Celse, avouons qu'il faut pardonner à ces Paphlagoniens et ces habitants du Pont absurdes et incultes qui se laissaient berner lorsqu'ils touchaient du doigt le dragon – comme Alexandre l'accordait à tous ceux qui le voulaient – et voyaient dans une lumière tamisée ce qu'ils prenaient pour la tête de l'animal, qui ouvrait et refermait sa gueule : dans un tel décor, il eût fallu un Démocrite, sinon Épicure lui-même, Métrodore ou quelqu'un de ces hommes dont la raison d'acier résiste à ce genre de séductions[8], pour refuser de croire, pour soupçonner la réalité, et sinon pour découvrir le secret, du moins pour rester persuadé, a priori, que si le secret de cette sorcellerie lui demeurait caché, tout cela n'était pourtant qu'un mensonge, et ne pouvait pas exister.

Enfin, Lucien dévoile au paragraphe 20 les artifices de ce charlatan qui loin d'être omniscient, sait tout simplement lire les plis scellés[9] ; il explique ainsi rationnellement ce qu'Alexandre fait passer pour de la magie :

> Pour quelqu'un comme toi, et – si tu veux bien m'excuser – comme moi, l'arti-

7. Le héros grec, qui, sur son cheval ailé Pégase, délivra Andromède était fort populaire en Asie Mineure. Podalire, fils d'Asclépios, participe avec son frère Machaon aux combats de la guerre de Troie : *Iliade* 11, 833.

8. Démocrite, précurseur de l'épicurisme par sa théorie des atomes, Épicure lui-même et Métrodore de Lampsaque, autre représentant de son école, se montraient très critiques envers la religion traditionnelle et soucieux d'expliquer rationnellement la marche de l'univers.

9. Alexandre a en effet transposé à Abonotique la procédure de divination par billets utilisée à Mallos.

> fice crevait les yeux et pouvait se reconnaître sans peine, mais pour ces imbéciles au nez enrhumé, c'était un miracle, une chose absolument incroyable. En fait, il avait imaginé divers moyens d'ôter les cachets et lisait chaque demande, y faisait la réponse qu'il trouvait convenable, roulait la feuille à nouveau, la cachetait et la rendait, au grand ahurissement des destinataires. Ils passaient leur temps à se dire entre eux : « Mais comment donc savait-il ce que j'ai moi-même, avant de le lui donner, scellé très solidement, avec des cachets très difficiles à imiter, s'il n'était pas vraiment un dieu qui sait tout ? »

Et voici expliquées la première et la troisième ruses d'Alexandre au paragraphe suivant :

> […] avec une aiguille chauffée, il faisait fondre et détachait la partie de cire située sous l'empreinte ; après la lecture, il liquéfiait de nouveau avec son aiguille la cire qui restait en dessous du fil et celle qui portait l'empreinte, et il les recollait sans peine ; […] écoute encore cette troisième ruse : […] en mélangeant de la chaux à de la colle de relieur[10], il confectionnait une pâte qu'il déposait encore humide sur le sceau ; il enlevait ensuite cet amalgame à prise rapide, devenu plus dur que la corne ou même le fer, et se servait du moulage comme d'un cachet.

Lucien continue à nous raconter aux paragraphes 21 et 22 comment le charlatan d'Abonotique s'y prenait pour ouvrir les demandes et les recacheter, et nous livre aussi son expérience personnelle. Il arrive à démasquer le faux prophète, en lui posant la même question sous deux noms différents : *« D'où était Homère ? »* (§ 53) ; et bien entendu les réponses du faux prophète sont différentes et sans rapport avec la question.

Enfin, comble de l'escroquerie, Alexandre devient le génie du renseignement avant l'heure pour mieux répondre aux demandes, ce que Lucien nous livre au paragraphe 37 :

> Il alla jusqu'à mettre sur pied, à Rome même, des foules d'espions complices, qui lui rapportaient les pensées de chacun et le prévenaient à l'avance des questions et des visées les plus ardentes de ses clientèles, si bien qu'il était paré pour leur répondre avant même leur arrivée chez lui.

Ainsi, tout dans le récit d'*Alexandre ou le faux prophète* – et on pourrait donner bien d'autres exemples –, nous renvoie à une critique de ce que l'on appellerait aujourd'hui une secte, celle d'Alexandre et de Glycon, aussi bien du charlatan démasqué par Lucien que des personnes sous son influence prêtes à tout pour lui et d'une grande crédulité. Lucien témoigne ainsi de la haute estime dans laquelle ses contemporains tenaient les oracles tout en livrant au lecteur la haine qu'il leur voue, et qui s'adresse plus particulièrement à Alexandre[11]. Ce récit touche donc du

10. Il s'agit de la colle qui servait à assembler bout à bout les feuillets des papyrus, afin de former des rouleaux (*volumina*). Les livres composés de feuilles pliées en cahiers et cousues ensemble étaient encore rares à l'époque de Lucien.

11. Pour plus de précisions, voir Robert 1980, p. 393-436.

doigt la réalité de la culture religieuse de la seconde moitié du IIe siècle de notre ère, où superstition et crédulité étaient florissantes[12].

Dans *La déesse syrienne*, deuxième récit que nous étudions maintenant, Lucien adopte un tout autre regard, en reprenant le dialecte ionien de la langue d'Hérodote. Ce n'est plus en effet le point de vue du pamphlétaire, en colère face au charlatanisme d'un personnage, mais celui d'un véritable « ethnologue » de l'Antiquité qui recueille, non sans esprit critique et humour comme à son habitude, les récits que lui ont faits les prêtres syriens sur les rites étranges de la déesse Atargatis dans la cité syrienne de Hiérapolis, la cité sacrée.

En effet, dès le premier paragraphe, Lucien, à la première personne, annonce au lecteur son projet en mettant en avant son origine assyrienne :

> Je vais donc parler de cette ville et de tout ce qu'elle renferme. Je parlerai aussi des lois qui en régissent les rites sacrés, des assemblées solennelles qu'on y tient et des sacrifices qu'on y accomplit. Je rapporterai encore tout ce que l'on raconte sur les fondateurs du sanctuaire et comment le temple fut construit. J'écris en tant qu'Assyrien[13], et les faits que je relate, je les ai appris, pour une part, de mes propres yeux, et, pour les autres, j'en ai été informé par les prêtres, quand ils étaient antérieurs à mon époque.

Ce projet prend d'ailleurs le contre-pied total des propos tenus par Lucien dans le Prologue de ses *Histoires vraies*, dont le titre est d'ailleurs une belle antiphrase :

> Je dirai la vérité au moins sur ce seul point : en disant que je mens. Ainsi, je crois bien que j'éviterai les accusations des gens en reconnaissant moi-même que je ne dis rien de vrai. Bref, j'écris au sujet de ce que je n'ai ni vu, ni éprouvé, ni appris d'autrui, et en outre de ce qui n'existe en aucune façon et ne peut absolument pas exister. Aussi les lecteurs ne doivent-ils nullement ajouter foi à tout cela.

Pour mieux aborder une étude précise de *La déesse syrienne*, nous reprenons au préalable la structure du récit mise en valeur par Alain Billault[14] : après l'annonce du projet que nous venons de voir (§ 1), Lucien évoque l'origine des sanctuaires en Égypte et en Syrie (§ 2-3), les temples phéniciens (§ 4-5), ceux de Byblos et les merveilles qui s'y déroulent (§ 6-9). Il affirme ensuite que ceux de Hiérapolis sont les plus grands et les plus saints parce qu'ils sont habités par des divinités vivantes et qui manifestent leur présence par des signes multiples (§

12. Voir également Caster 1937 et Gasparro 1998, p. 565-590. Au-delà de la satire de Lucien, Giulia Sfameni Gasparro voit en Alexandre un nouvel « Asclépios-Glycon », instigateur d'un rite initiatique « à trois jours » s'inspirant clairement des mystères d'Éleusis (p. 590).

13. [. « Assyrien » est utilisé dans le sens de « Syrien » : en effet, au dire d'Hérodote, 7, 63, les Grecs, qui « appelaient Syrien ce que les Barbares dénommaient Assyrien », finirent par donner le nom de « Syrie » à cette partie de l'Asie occidentale dont le vrai nom était « Aram » et « araméen » l'épithète désignant ses habitants.

14. Billault 2003, p. 426-427.

10). Il en vient alors aux hypothèses relatives aux origines et à la destination du temple de Hiérapolis (§ 11) avant d'examiner les diverses versions qui circulent au sujet de sa fondation : certains l'attribuent à Deucalion (§ 12-13), d'autres à Sémiramis (§ 14), d'autres à Attis (§ 15), d'autres à Dionysos (§ 16). Quant à la construction du temple qui existe à son époque, elle remonte à l'époque hellénistique. Lucien déclare, en effet, qu'elle fut réalisée par la reine Stratonice. Il raconte l'amour que cette reine fit naître chez Antiochos (§ 17-18) et celui qu'elle a éprouvé auparavant pour Combabos (§ 19-27). Il décrit ensuite le temple (§ 28-30), puis les statues qu'il contient (§ 31-35) avant d'évoquer les oracles que rend la statue d'Apollon (§ 36-38) et les autres statues, l'autel et les animaux en liberté qu'on trouve dans l'enceinte extérieure (§ 39-41). La dernière partie de l'ouvrage est consacrée aux prêtres, aux sacrifices qu'ils célèbrent (§ 42-44), au lac sacré (§ 45-46), aux fêtes (§ 47-50), aux Galles (§ 51-53), aux victimes immolées (§ 54) et aux rites de panégyrie et d'offrandes (§ 55-60).

Lucien rapporte en tout quatre récits sur l'origine du sanctuaire et un cinquième assez long qui occupe les paragraphes 17 à 27, sur la construction par Stratonice du temple existant à son époque. Nous verrons que cette légende de Stratonice et de Combabos explique certains rites du culte d'Atargatis, notamment celui de la castration des Galles, les hommes sacrés du culte de la déesse[15], et comment la fusion de ces croyances populaires se manifeste dans la pratique des rites de la déesse. Nous allons donc plus précisément analyser cette dernière partie de *La déesse syrienne* (§ 42-60) dans laquelle Lucien caractérise trois rites importants de ce culte : la castration des Galles (§ 26-27), « la Descente au Lac » (
, § 47) et « la Fête du bûcher » ou « Fête des flambeaux » (
, § 49). Ces deux derniers rites comportaient l'un comme l'autre la procession des statues du dieu Hadad et d'Atargatis au Lac (§ 46-47) et le Pèlerinage à la « Mer », c'est-à-dire l'Euphrate (§ 48).

La déesse syrienne est en effet la gardienne des eaux poissonneuses et fertilisantes :

> Deux fois par an, on fait venir dans le temple de l'eau de mer (de l'Euphrate). Ce ne sont pas seulement les prêtres qui l'apportent ; mais, la Syrie, l'Arabie entière, ainsi que plusieurs peuples qui habitent au delà de l'Euphrate, descendent sur les bords de la mer et y puisent de l'eau. Ils la répandent tout d'abord dans le temple. (§ 13)

Cette cérémonie du transfert de l'eau de l'Euphrate à la place de l'eau du déluge dans le temple d'Atargatis est également reprise aux paragraphes 47 et 48 de *La déesse syrienne* lors de la « Descente au Lac » des objets sacrés et des dieux eux-mêmes représentés par leurs statues, qui y reçoivent une purification. Elle est

15. À ce sujet, voir Dirven 1997, p. 169.

d'ailleurs expliquée auparavant par le mythe de Deucalion[16] et de son arche :

> Tout devint eau et tous les hommes périrent. Deucalion fut le seul homme qui survécut pour fonder, à cause de sa sagesse et de sa piété, une seconde génération. (§ 12)

Lucien a donc bien compris que « la Descente au Lac » ou hydrophorie constituait l'essentiel du rituel en l'expliquant par un mythe universel, celui du déluge. La procession des statues au lac et leur bain rituel sont qui plus est confirmés par le sanctuaire des dieux syriens de Délos d'époque hellénistique[17]. Enfin, le rite syrien de « la Fête des flambeaux » coïncidait avec le retour de la végétation au début du printemps. Au cours de cette fête, on brûlait les effigies des dieux et toutes sortes d'offrandes :

> Voici le sacrifice qu'ils font en l'occurrence. Ayant coupé de grands arbres, ils les dressent dans la cour (...). Lorsqu'ils ont terminé tous ces préparatifs, ils portent autour des arbres les idoles sacrées, mettent le feu au bûcher et tout s'embrase aussitôt. (§ 49)

Comme le fait remarquer Marie-Françoise Baslez, ce rite entre tout à fait « dans un ensemble de célébrations proche-orientales du Nouvel An où interviennent toujours l'eau et le feu »[18].

Abordons maintenant le rite de la castration des Galles, considéré comme un trait fondamental du culte. Lucien présente clairement, à travers les mythes, les deux interprétations mystiques de cette mutilation : la castration comme un rite d'initiation aux mystères d'Attis/Adonis et de Cybèle/Aphrodite (§ 15)[19] et comme un rite extrême de purification pour « plaire à la déesse » (§ 27). La deuxième version de ce rite nous est donnée dans le récit de la légende de Stratonice et de Combabos. Lucien rapporte en effet comment pour ne pas trahir son ami le roi Séleucos, Combabos se castre avant d'accompagner la reine Stratonice partie pour élever le temple ordonné par Héra en songe :

> Une fois cette coutume introduite, elle s'est perpétuée, et tous les ans, nombreux sont ceux qui se castrent et vivent en femmes, soit pour consoler Combabos, soit pour faire plaisir à Héra. Dès qu'ils sont eunuques, ils ne portent plus d'habits d'hommes, mais des vêtements de femmes, et s'adonnent à des travaux féminins. (§ 27)

16. Deucalion, fils de Prométhée, régnait en Thessalie lorsque Zeus se résolut à détruire la race dégénérée des hommes.

17. Will 1985, p. 79, 87 et 156.

18. Baslez 1994, p. 172.

19. « Ces Galles ne se castrent point en l'honneur d'Héra mais en celui de Rhéa, et ils le font pour imiter Attis ». C'est une première explication rapportée par Lucien, mais il dit qu'il n'y croit pas. Attis était l'amant de Rhéa-Cybèle. Cette dernière le mutila ou l'obligea à le faire à la suite d'une infidélité. Attis succomba mais ressuscita et devint le dieu de la végétation. On célébrait chaque

Les Galles, en souvenir de Combabos, pratiquent donc la castration pour conserver leur chasteté et mieux servir la déesse syrienne. C'est un rite de passage qui leur permet d'accéder plus vite à la perfection et de se rapprocher de la déesse qu'ils adorent.

Lucien, nous venons de le voir, tend donc dans *La déesse syrienne* à l'exhaustivité comme un historien qui décrit le sanctuaire d'Atargatis de l'Orient hellénisé dans la profondeur du temps et rapporte précisément les rites qui s'y déroulaient. Mais il se présente surtout comme un ethnographe – à la façon d'Hérodote et de ses descriptions de l'Égypte au livre II de son *Enquête* –, soucieux de faire le va-et-vient entre la culture barbare et la culture grecque. Lucien historien a déjà été démontré par Alain Billault[20], c'est donc sur le regard de l'ethnographe[21] que nous nous arrêtons maintenant.

Lucien, Assyrien hellénisé, ne construit pas ici une fable : il a connu ce sanctuaire dans sa jeunesse, comme il nous le confesse à la fin de *La déesse syrienne* :

> Lorsque j'étais jeune encore, j'ai aussi moi-même accompli ce rite, et ma boucle[22] et mon nom sont encore dans le temple. (§ 60)

Marie-Françoise Baslez rejoint cette idée lorsqu'elle affirme que dans *La déesse syrienne* « les cadres de la vie religieuse hiérapolitaine sont assez précisément tracés pour qu'on puisse conclure à une visite personnelle du sanctuaire, à une 'autopsie'. L'auteur a bien compris son importance régionale et l'intérêt qu'il suscitait dans un large public, car la zone de rayonnement qu'il dessine (§ 10)[23] – vers la Cappadoce, la Cilicie, la Mésopotamie, la Phénicie et, au-delà, l'Arabie – est confirmée par la circulation des personnes, par le jeu des influences stylistiques, par la diffusion du culte d'Atargatis »[24].

Lucien connaît donc bien le pays dont il parle et rend compte dans son récit de la vie qu'on mène à Atargatis au IIe s. ap. J.-C., mais sans juger son époque comme il le faisait dans *Alexandre ou le faux prophète*. Son récit offre qui plus est deux perspectives intéressantes : une vision ethnographique grecque à la façon d'Hérodote et le point de vue de Lucien assyrien décrivant les rites d'une divinité honorée par son peuple. Nous rejoignons ici le point de vue de Jane L. Lightfoot,

---

année la commémoration de sa mort et de sa résurrection. La légende d'Adonis et d'Aphrodite rapportée par Lucien au § 8 est la même.

20. Billault 2003, p. 425-436.

21. Voir à ce sujet Saïd 1994, p. 149-170.

22. Cette boucle de cheveux était une marque de l'enfance, que l'on coupait rituellement au moment de la puberté. Voir Bérard 1894, p. 159.

23. § 10 : « À l'égard des richesses, ce temple est le premier de ceux que je connais. De continuels tributs lui arrivent d'Arabie, de Phénicie, de Babylonie, de Cappadoce, de Cilicie et d'Assyrie. »

24. Baslez 1994, p. 171.

qui au-delà du simple pastiche d'Hérodote communément admis, voit dans ce récit, grâce à une approche littéraire et philologique très précises et en s'appuyant sur des faits archéologiques, une œuvre complexe sur la culture religieuse de la Syrie romaine, sur le genre de l'ethnographie d'Hérodote et sur sa réception dans la Seconde Sophistique, enfin sur Lucien de Samosate lui-même[25]. Comme d'autres œuvres de Lucien – *les Histoires vraies* notamment –, ce récit serait donc à la croisée de l'ethnographie, de la rhétorique et de l'autobiographie. En effet, lorsqu'il écrit en ethnologue, il ne juge plus et adopte l'attitude conventionnelle grecque vis-à-vis des religions « barbares » qui sied à ce genre ; il donne donc des équivalences grecques à cette déesse syrienne, comme le fait Hérodote au livre II de son *Enquête*.

Lucien apporte de plus à plusieurs reprises comme Hérodote des restrictions à son propos quand il n'a pas été le témoin des faits : « Je ne l'ai pas vu moi-même… » (§ 5), « Mais tout cela me paraît plus spécieux que certain. J'ai entendu, en effet, une autre explication beaucoup plus vraisemblable... » (§ 15) et « Je n'ai par moi-même rien à en dire de certain. Je n'y ai pas, en effet, personnellement assisté et je n'ai jamais mis ce voyage à l'épreuve. Mais ce que font les Syriens au retour, je l'ai vu et je puis en parler » (§ 48).

C'est pourquoi il nous fait pénétrer dans le temple d' « Héra d'Assyrie »[26], au cœur de ses rites étranges, et nous rapporte consciencieusement les mythes explicatifs de la fondation du temple attribuée tantôt aux dieux (Dionysos), tantôt aux humains survivants d'une humanité précédente (Deucalion), tantôt à des souveraines réelles et mythiques à la fois (Stratonice et Sémiramis). Il s'efforce à chaque fois par un système de correspondances et de comparaisons des divinités, des mythes et des rites décrits, d'expliquer aux Grecs « l'Autre » pour le ramener au « Même »[27]. Pour dire l'Autre, l'ethnographe-Lucien utilise la comparaison car elle est une manière de réunir le monde que l'on raconte et le monde où l'on raconte, et de passer de l'un à l'autre. « Elle est le filet que jette le narrateur dans les eaux de l'altérité »[28].

Ainsi, plusieurs fois dans le texte, Lucien a le souci de faire ces rapprochements, comme Hérodote, en faisant preuve d'exhaustivité et de jugement critique :

> On m'a raconté à combien d'années pouvait remonter l'antiquité de ce temple et à quelle déesse on le croit dédié. Les versions sont différentes : les unes sacrées, les autres précises, quelques-unes complètement fabuleuses. D'autres encore

25. Lightfoot 2003, p. 214-219.

26. § 1 : « Il existe en Syrie, pas très loin du fleuve Euphrate, une ville qui s'appelle Hiera (ville sacrée) et qui est consacrée à Héra d'Assyrie ».

27. Pour le thème de l'altérité, voir Hartog 1980, notamment p. 227 : « Assez curieusement, l'ouverture à l'Autre présuppose que ce dernier soit ramené au Même ».

28. Hartog 1980, p. 237.

> sont barbares, d'autres enfin conformes à ce que rapportent les Grecs. Je vais les exposer toutes, mais je n'en admets aucune. (§ 11)
>
> J'aime mieux ce que racontent, à propos de ce temple, ceux dont l'opinion concorde avec celle des Grecs, à savoir que la déesse est Héra, et l'édifice une œuvre de Dionysos, fils de Sémélé. (§ 16)
>
> Ils ont encore une autre coutume qui ne leur est commune, parmi les Grecs, qu'avec les seuls habitants de Trézène. Je vais donc dire ce que font ces derniers. (§ 50)

Mais Lucien apporte sa touche personnelle, se démarquant ainsi d'Hérodote lorsqu'il pimente son récit d'une légère pointe d'ironie. En effet, au paragraphe 29, à propos des stylites (prieurs), qui soit-disant ne s'endorment pas par peur d'être piqués par un scorpion, alors qu'ils sont perchés sur deux colonnes de plus de 50 m de hauteur (les « phallus » décrits par Lucien au § 28) sous les propylées, on lit :

> Ce que l'on raconte de ce scorpion est religieux et digne de la puissance divine, mais est-ce bien vrai ? Je ne puis pas le dire. Mais il me semble que la crainte de la chute doit grandement contribuer à l'insomnie.

L'ironie de Lucien est également visible au paragraphe 48, dans la plaisanterie relative au Coq sacré qui percevait un salaire pour enlever la cire des vases d'eau que les fidèles répandaient dans le temple d'Atargatis :

> Ce ne sont pas les porteurs qui brisent le sceau (des vases) pour répandre l'eau, mais il y a un Coq sacré qui habite sur les rives du lac : il reçoit les vases, examine le cachet, reçoit un salaire, en lève le lien et gratte la cire.

Ce Coq était en effet un galle, un surveillant délégué par les prêtres et non pas, comme le laisse délibérément croire Lucien, un vrai coq dressé à cet usage.

L'autre grande différence de taille entre Hérodote et Lucien, est que ce dernier n'est pas comme son prédécesseur, un grec de naissance qui explore la culture de l'Autre. Il fait partie de cet Autre, non seulement comme Assyrien mais aussi comme initié au culte de la déesse syrienne, comme nous l'avons vu[29]. Le but de Lucien est de définir sa culture « barbare » ; il est donc obligé de « retranscrire »[30] Hiérapolis, qui représente la culture de l'Autre, dans la culture grecque de son public ancré dans un système « hellénocentriste ». Mais Lucien le fait surtout pour renverser les points de vue, montrer que les Grecs peuvent être également regardés comme des barbares. En effet, au paragraphe 35, Lucien démontre la supériorité de l'Apollon barbu syrien sur l'Apollon imberbe grec et au paragraphe 36, la supériorité des oracles syriens sur tous les autres :

---

29. À ce sujet, voir Elsner 2001, p. 123-153.
30. C'est tout le problème de ce que l'on appelle traditionnellement l'*interpretatio graeca*, c'est-à-dire l'identification de la divinité inconnue pour l'ajouter aux dieux traditionnels.

> Tous les autres peuples regardent Apollon comme un jeune homme et le représentent à la fleur de l'âge. Seuls les Syriens représentent dans leurs statues Apollon barbu ; ils s'applaudissent de cet usage et blâment les Grecs et les autres nations qui croient se rendre Apollon favorable sous les traits d'un enfant. Voici leur raison : c'est, selon eux, faire preuve d'une extrême ignorance que de donner aux dieux des formes imparfaites ( ) et ils pensent que la jeunesse est un âge imparfait ( ). (§ 35)

> Il y a chez les Grecs de nombreux oracles, il y en a aussi beaucoup chez les Égyptiens, en Libye et en Asie. Mais ces oracles ne profèrent rien sans le secours de prêtres ou de prophètes, alors que celui-ci (l'Apollon syrien) se meut tout seul, et rend lui-même jusqu'au bout son oracle. (§ 36)

Ainsi, en affirmant la supériorité de l'Autre, Lucien renverse les points de vue et affirme l'identité des Syriens et de ce fait la sienne ; et cette affirmation est d'autant plus importante lorsqu'il dit : « Tous ont l'habitude de se tatouer, soit aux mains, soit au cou, et voilà pourquoi tous les Assyriens portent sur eux des marques » (§ 59). Le tatouage est considéré dans l'Antiquité comme la marque de la prise de possession de l'initié par la divinité à laquelle il s'est consacré[31]. Mais au-delà d'un simple souvenir du temple d'Atargatis, on peut dire que ce signe est une marque d'identité pour tous les Assyriens et donc pour Lucien, qui est lui-même assyrien dans l'Empire romain du IIe s. ap. J.-C., comme le développe Jas Elsner dans l'article déjà cité[32].

Enfin, Lucien-ethnographe donne systématiquement dans son récit des équivalences entre dieux barbares et dieux grecs, entre Astarté/Séléné (§ 4) et Atargatis/Héra (§ 32) par exemple :

> Il existe aussi, en Phénicie, un autre grand sanctuaire que possèdent les Sidoniens. Il est, à ce qu'ils disent, consacré à Astarté[33]. Mais, Astarté, selon moi, c'est Séléné. (§ 4)

Cette assimilation d'Astarté avec Séléné ou la Lune nous permet d'aborder le « syncrétisme » des croyances populaires, des divinités et des rites de l'époque de Lucien dans *La déesse syrienne* :

> Dans cette chapelle sont placées des statues ; l'une d'Héra, l'autre, qui est de Zeus, mais auquel ils donnent un autre nom[34]. (§ 31)

> Héra présente, si tu l'examines, une forme à multiples aspects : dans l'ensemble, c'est bien exactement Héra ; mais il y a chez elle des traits d'Athéna, d'Aphrodite, de Séléné, de Rhéa, d'Artémis, de Némésis et des Moires. (§ 32)

---

31. Sur le tatouage comme pratique étrangère aux Grecs, voir Baslez 1994, p. 175.
32. Elsner 2001, p. 143.
33. Divinité phénicienne.
34. Cet autre nom est Hadad.

Au paragraphe 31, il montre que les Grecs identifièrent Hadad avec leur Zeus et il adopte encore une fois le point de vue de l'ethnologue grec en le nommant directement par son nom grec. Hadad était le dieu suprême des Araméens, vénéré sous ce nom par les Babyloniens et les Assyriens. Selon Macrobe, la déesse Atargatis régnait avec Hadad, dont le nom signifie « Unique », sur l'universalité des êtres (*Saturnales* 1, 13). Le plus souvent, ce couple divin était représenté trônant, la déesse assise sur des lions, le dieu sur des taureaux, séparés par une enseigne sacrée, le *semeion* (fig. 1)[35]. Cette représentation est reprise par Lucien aux paragraphes 31 et 33. Il insiste ensuite sur la pluralité d'aspects qu'offre l'idole d'Héra dans le sanctuaire de Hiérapolis (§ 32 : ;), et la présente encore comme une « synthèse » de plusieurs déesses. Mais aucun nom, aucun adjectif ne la désigne comme telle. Plus de deux siècles après, Macrobe décrit également le « syncrétisme » des Hiérapolitains à propos d'Apollon : « Ils ramènent tous les effets et vertus du Soleil à l'aspect d'une même idole barbue » (*Saturnales* 1, 17, 66). Dans ce cas précis, il sait caractériser le phénomène mais n'a pas de terme, lui non plus, pour le nommer.

Si donc les auteurs de l'Antiquité n'ont pas utilisé le terme même de syncrétisme[36], on en décèle quand même la présence, et c'est particulièrement net chez Lucien. Franz Cumont fait d'ailleurs remarquer qu'en « Commagène, le syncrétisme fut à toutes les époques à la fois la cause et l'effet des transformations religieuses »[37]. Il parle également de « syncrétisme oriental » à propos de la région de Lucien et de « tendances syncrétiques du paganisme impérial » dans l'Empire romain[38]. On a donc dépassé la simple interprétation des dieux barbares par les Grecs, comme le faisait Hérodote, pour aboutir à ce que nous appellerons un « pré-syncrétisme », « ce dernier effort du paganisme pour concilier unité et multiplicité »[39].

Ce culte de la déesse syrienne Atargatis/Héra dont nous parle Lucien a en effet été très important. Atargatis, déesse de la fécondité, originaire de Babylonie, exista à côté de la phénicienne Astarté, que l'on confondit avec elle : les Grecs y virent une Aphrodite Astarté. Lorsqu'Atargatis est découverte par les Grecs, elle est reconnue elle aussi comme Aphrodite, mais avec un caractère particulier qui permet de la distinguer : elle devient *Hagnè Aphroditè* (Aphrodite la Pure) et s'oppose ainsi à l'Aphrodite phénicienne, Astarté, au service de laquelle sont assignées des prostitués. Son culte a été porté de Mésopotamie à Délos, de Rome en Bretagne et jusqu'aux confins septentrionaux de l'Empire car il répondait à des rites empruntés à ceux par lesquels la vie se perpétue. Il visait à rattacher les âmes au renou-

35. Sur cette iconographie, voir Lightfoot 2003, p. 17-30, 50-64 et 434-449.

36. Voir Turcan 1989, p. 329.

37. Cumont 1929, p. 136. L'auteur parle également de « syncrétisme païen » (p. 115) pour qualifier globalement les époques hellénistique et romaine.

38. Cumont 1913, p. 150.

39. Will 1981, p. 158.

veau de la vie perpétuelle, assurait ainsi l'immortalité et annihilait les angoisses eschatologiques des hommes. Les initiés pensaient qu'après leur mort, un aigle transportait leur âme vers le soleil, source divine de toute vie terrestre. L'usage de la mutilation des Galles finit d'ailleurs par devenir un symbole de détachement, de purification et le gage assuré de l'immortalité des hommes. Les cultes orientaux, écrit Franz Cumont, « en affirmant l'essence divine de l'âme, ont fortifié dans l'homme le sentiment de sa dignité éminente… jamais connue auparavant dans le monde antique »[40]. Ces cultes ont aussi donné aux âmes l'habitude de l'expérience des intuitions révélatrices que provoque l'extase. C'est exactement ce que montre Lucien à propos de la danse extatique des Galles[41], établis dans les dépendances du temple d'Atargatis :

> Un grand nombre de Galles, et les hommes sacrés dont j'ai parlé, accomplissent les rites, se tailladent les bras et, se frappent sur le dos les uns les autres. Debout auprès d'eux, de nombreux musiciens, jouent de la flûte, et font retentir des tambours ; d'autres chantent des cantiques inspirés[42] et sacrés. (§ 50)

Ces incisions des Galles font partie du rite pour montrer qu'ils sont prêts à donner leur vie pour la déesse Atargatis. Mais elles sont surtout faites pour s'unir à la divinité par les liens du sang répandu. On retrouve d'ailleurs ce rite et cette danse extatique en l'honneur de Cybèle et d'Attis, ce qui justifie sans doute l'extension en milieu romain du terme de « Galle » des mystiques de Cybèle à ceux d'Atargatis.

De son côté Marie-Françoise Baslez, s'appuyant sur des inscriptions d'Étolie, de Thessalie, de Macédoine et de Délos, établit des « contacts directs entre les dévots d'Atargatis en Grèce et le milieu hiérapolitain, ainsi qu'une fidélité incontestable aux traditions orientales »[43] ; ce qui conforte encore notre hypothèse de départ. Ce culte d'Atargatis est donc capital pour l'apport des cultes syriens au syncrétisme païen. Ces derniers se répandirent en effet jusqu'aux confins de la Germanie alors qu'ils étaient nés sur les bords de l'Euphrate[44]. Ces rites de la déesse syrienne montrent bien comment de l'Astarté phénicienne, assimilée avec Séléné, en passant par Atargatis/Héra, on en vient à l'Aphrodite grecque. Le culte d'Astarté, importé par les Phéniciens, passa en effet à Chypre et de Chypre à Cythère, où la déesse devint le pendant exact de l'Aphrodite grecque. On le trouve également en Crète, à Délos, en Grèce, en Sicile, en Sardaigne, en Égypte et à Carthage.

---

40. Cumont 1929, p. 14.
41. Les danseurs sautent en l'air avec légèreté, puis s'accroupissent en tournoyant comme des possédés au son de la flûte. Voir les descriptions des danses « assyriennes » par Héliodore, *Éthiopiques* 4, 17.
42. « Inspirés », c'est-à-dire improvisés dans l'état d'enthousiasme que donne le délire.
43. Baslez 1999, p. 229.
44. Voir à ce sujet Cumont 1929, p. 154-170 et 185-199.

La déesse syrienne présente donc un culte syncrétique avec une dominante dionysiaque[45] (§ 16) conforme à la sensibilité religieuse de la Syrie romaine[46]. Grâce aux prêtres de Hiérapolis et à ce que nous en dit Lucien, le culte d'Atargatis et certaines traditions ancestrales comme le mythe du déluge, la légende d'Attis/Adonis et de Cybèle/Aphrodite ou celle de Stratonice et de Combabos, ont pu être popularisés dans tout l'Empire romain et parvenir jusqu'à nous.

Ce témoignage de Lucien est d'autant plus important qu'il est le seul ouvrage en notre possession au sujet des antiquités religieuses de la Syrie et qu'il nous renseigne sur des lieux où, comme en Égypte, des croyances et des rites de provenances diverses se sont superposés sans se fondre et enchevêtrés sans jamais s'opposer.

Ainsi, à l'issue de l'étude de ces deux récits, il est frappant de constater combien l'objectif de Lucien diverge dans chacun d'eux. Dans *Alexandre ou le faux prophète*, son but est de dénoncer avec autant de drôlerie que de virulence les préjugés de son temps, ses croyances populaires, ses illusions et plus encore ceux qui en tirent profit : prétendus philosophes et charlatans comme le fameux faux prophète Alexandre d'Abonotique. Cette visée se rapproche plus de son oeuvre en général. N'est-il pas celui qui dans le *Pêcheur* (§ 20) déclare : « Je suis un homme qui poursuis de ma haine les fanfarons et les charlatans, qui ne souffre ni les mensonges, ni les perfidies et qui n'éprouve que répugnance à l'égard des fripons qui sont dotés d'un ou de plusieurs de ces penchants » ?

En revanche, dans *La déesse syrienne*, le but de Lucien est de faire connaître à son public de lettrés grecs et romains les rites syriens d'Atargatis à Hiérapolis. Ainsi contribue-t-il, en véritable ethnographe, non seulement de façon considérable à la connaissance de la vie religieuse du Moyen Orient antique, mais affirme-t-il aussi l'identité des Assyriens et la sienne propre par rapport aux Grecs et aux Romains. Il a enfin permis de montrer que dans ce récit – et donc certainement en Syrie au IIe s. ap. J.-C. –, les croyances populaires se caractérisent plus spécifiquement par un « syncrétisme » païen de légendes et de rites de provenances diverses qui se sont superposés : l'Astarté phénicienne est confondue avec l'Atargatis babylonienne/Héra d'Assyrie, et assimilée à Aphrodite chez les Grecs. Enfin, Lucien, avec une grande richesse, nous confronte dans ce texte à trois mondes qui s'entremêlent et définissent bien son identité culturelle si complexe : la Syrie son pays d'origine, la Grèce qu'il s'approprie par la langue, et Rome, jamais citée mais toujours présente en arrière plan comme pouvoir politique. Lucien, tantôt ironique tantôt sincère, construit constamment sa propre identité dans ce conflit culturel entre la

45. § 16 : « Dionysos en effet, vint aussi en Syrie, lors de ce voyage qu'il fit en Éthiopie. On voit dans le sanctuaire de nombreux signes qui indiquent que Dionysos en est le fondateur ». Ce voyage, conquête fabuleuse des Indes par Dionysos, est raconté par Nonnos de Panopolis dans ses *Dionysiaques* 39-44.

46. Teixidor 1989, p. 81.

Grèce et la Syrie. C'est pourquoi, nous pensons comme Jacques Bompaire, Jane Lightfoot, Lucinda Dirven et bien d'autres déjà cités[47] que *La déesse syrienne* a sans doute été écrite par Lucien.

Bibliographie

Baslez 1994	Marie-Françoise Baslez, « L'auteur du *De Dea Syria* et les réalités religieuses de Hiérapolis » dans Billault 1994, p. 171-176
Baslez 1999	Marie-Françoise Baslez, « Le culte de la Déesse Syrienne dans le monde hellénistique. Traditions et interprétations », dans Corinne Bonnet et André Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Bruxelles, 1999, p. 229-248
Bérard 1894	Victor Bérard, *Essai de méthode en mythologie grecque. De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, 1894
Billault 1994	Alain Billault (éd.), *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon, 30 sept.-1er oct. 1993*, Paris, 1994
Billault 2003	Alain Billault, « Comment Lucien écrit l'histoire : La déesse syrienne », dans Guy Lachenaud et Dominique Longrée (éd.), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentation, récits et idéologie, Colloque de Nantes et Angers*, Rennes, 2003, II, p. 425-436
Bompaire 1958	Jacques Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, (rééd. Paris et Turin, 2000)
Branham 1989	Robert Bracht Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, 1989
Caster 1937	Marcel Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937
Caster 2001	Marcel Caster (éd.), *Alexandre ou le faux prophète, texte et traduction, Introduction et notes* par Pierre-Emmanuel Dauzat, *Collection des Universités de France*, Paris, 2001

47. Voir ci-dessus n. 3.

Cumont 1913	Franz Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913
Cumont 1929	Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[4], Paris, 1929
Dirven 1997	Lucinda Dirven, « The author of the *De Dea Syria* and his cultural heritage », *Numen* 44 (1997), p. 153-179
Elsner 2001	Jas Elsner, « Describing Self in the Language of the Other : Pseudo (?) Lucian at the Temple of Hierapolis », dans Simon Goldhill, *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge, 2001, p. 123-153
Gasparro 1998	Giulia Sfameni Gasparro, « Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta" ovvero come costruirsi un'identità religiosa. I : il profeta "eroe" e "uomo divino" », dans *Omaggio a Dario Sabbatucci*, Roma, 1998, *SMSR* 62 (1996), p. 565-590
Hall 1981	Jennifer Hall, *Lucian's Satire*, New York, 1981
Hartog 1980	François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, 1980
Jones 1986	Christopher P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Harvard, 1986
Lightfoot 2003	Jane L. Lightfoot (éd.), *On the Syrian goddess / Lucian; ed. with introd., transl. and comment*, Oxford, 2003
Macleod 1980	M.D. MacLeod, *Luciani Opera*, vol. III, Oxford, 1980
Meunier 1980	Mario Meunier, *La déesse syrienne : traduction nouvelle*, Paris, 1980
Oden 1977	Robert A. Oden, *Studies in Lucian's De Syria Dea, Harvard Semitic Monographs* 15, Missoula (MT), 1977
Robert 1980	Louis Robert, « Lucien en son temps », dans *À travers l'Asie Mineure*, Paris, 1980, p. 393-436
Saïd 1994	Suzanne Saïd, « Lucien ethnographe », dans Billault 1994, p. 149-170
Teixidor 1989	Javier Teixidor, « Sur quelques aspects de la vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine », dans Jean-Marie Dentzer et Winfried Orthmann (éd.), *Archéologie et histoire de la Syrie. 2 : la Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Sarrebruck, 1989, p. 81-95

TURCAN 1989 — Robert TURCAN, *Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989 (rééd. Paris, 1992)

WILL 1981 — Ernest WILL, « Les aspects de l'intégration des divinités orientales dans la civilisation gréco-romaine : langage conventionnel et langage clair », dans Lilly KAHIL et Christian AUGÉ (éd.), *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques. Études d'iconographie, Actes du Colloque international du CNRS, Paris le 17 mai 1979*, Paris, 1981, p. 157-161

WILL 1985 — Ernest WILL, *Le sanctuaire de la Déesse syrienne, Exploration Archéologique de Délos* 35, Paris, 1985.

Fig. 1 : Relief du temple d'Atargatis de Doura-Europos en Syrie : Atargatis, Hadad et le *semeion* entre les deux divinités ; IIe-IIIe s. ap. J.-C. (d'après LIGHTFOOT 2003, p. 447, fig. 36)

ICONOGRAPHIE ET SYNCRÉTISMES DANS LA MAGIE DE L'ANTIQUITÉ A BYZANCE

LA LUTTE ARMÉE ET LA VICTOIRE

Magali Bailliot
Université de Paris 1

Résumé **–** S'interroger sur les représentations de victoire et de lutte armée figurant sur les *defixiones* (malédictions gréco-romaines inscrites sur des lamelles de plomb ou sur d'autres matériaux) et les amulettes comprises entre les IIIe et VIIe s. est une perspective engageante puisqu'elle provoque une série de questionnements sur les rapports entre les pratiques magiques païennes et chrétiennes. Ces images forment un ensemble homogène et font assez souvent appel aux mêmes figures (démons païens pour les amulettes byzantines et « icônes » bibliques pour les tablettes exécratoires). Au lieu de comparer les techniques employées par un professionnel à la croyance ou la foi de sa clientèle, cette approche examinera les sources concrètes se rapportant aux rites et coutumes antiques (témoignages archéologiques, formules accompagnant une figure…). Par comparaisons, on verra que cet ensemble d'images se caractérise par la profonde ambiguïté d'un bon nombre de figures gréco-romaines qui se distinguent alors ainsi des scènes byzantines. Autrement dit, si les thèmes martiaux sont très significatifs dans les rites gréco-romains, ils semblent avoir une toute autre portée dans la tradition chrétienne. En définitive, cette approche nous fournira les moyens de mettre en exergue plusieurs syncrétismes, le ou les éléments qui, sur une représentation syncrétique, déterminent les opposés que constituent, en théorie, le paganisme et le christianisme et, enfin l'incohérence de certaines scènes byzantines associant des figures païennes et bibliques. À terme, cet examen permettra plus globalement de poser quelques jalons sur l'évolution des pratiques magiques entre les IIIe et VIIe s.

Περίληψη **–** Ο προβληματισμός σχετικά με τις αναπαραστάσεις της νίκης και του ένοπλου αγώνα όπως απεικονίζεται στις *defixiones* (ελληνορωμαϊκές κατάρες εγγεγραμμένες σε

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 143-170
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 143-170

μολύβδινα ελάσματα ή σε άλλο υλικό) και στα περίαπτα που χρονολογούνται από τον 3ο ως τον 7ο αιώνα είναι μια πολλά υποσχόμενη προοπτική εφ'όσον προκαλεί μια σειρά από ερωτήματα σε ό,τι αφορά τις σχέσεις ανάμεσα σε χριστιανικές και παγανιστκές μαγικές τελετουργίες. Οι εικόνες αυτές διαμορφώνουν ένα ομοιογενές σύνολο και χρησιμοποιούν συχνά τις ίδιες μορφές (παγανιστικοί δαίμονες για τα βυζαντινά φυλαχτά και βιβλικές σκηνές για τις αρατικές πινακίδες). Αντί να συγκριθούν οι τεχνικές που χρησιμοποιούνται από τους επαγγελματίες σε σχέση με τις δοξασίες ή με την πίστη των κατόχων τέτοιων αντικειμένων, η προσέγγιση αυτή θα εξετάσει τις συγκεκριμένες πηγές οι οποίες αναφέρονται σε αρχαίες τελετουργίες και έθιμα (αρχαιολογικές μαρτυρίες, μαγικές φράσεις...). Προβαίνοντας σε συγκρίσεις, θα παρατηρήσουμε ότι αυτό το σύνολο των εικόνων παρουσιάζει ένα ιδιαιτέρως διφορούμενο χαρακτήρα ενός σημαντικού αριθμού ελληνορωμαϊκών μορφών οι οποίες κατ'αυτόν τρόπο διαφοροποιούνται από τις βυζαντινές σκηνές. Δηλαδή, αν τα πολεμικά θέματα έχουν μια ιδιάζουσα σημασία στις ελληνορωμαϊκές τελετουργίες, φαίνεται ότι έχουν μια τελείως διαφορετική λειτουργία στη χριστιανική παράδοση. Ουσιαστικά, η προσέγγιση αυτή θα προσφέρει τα μέσα για να υπογραμιστούν διάφοροι συγκρητισμοί, το ή τα στοιχεία τα οποία, σε μια συγκρητιστική αναπαράσταση, καθορίζουν τις αντιθετικές αντιλήψεις που συγκροτούν, θεωρητικά, τον παγανισμό και τον χριστιανισμό, και τέλος την έλλειψη συνοχής ορισμένων βυζαντινών σκηνών οι οποίες συνδυάζουν παγανιστικές και βιβλικές μορφές. Στην ολοκληρωμένη της μορφή, η ανάλυση αυτή θα επιτρέψει γενικότερα να οριοθετηθεί ο χώρος σχετικά με την εξέλιξη των μαγικών πρακτικών ανάμεσα στον 3ο και τον 7ο αιώνα.

Les divers bijoux précieux, inscriptions et autres objets témoignant de croyances et de pratiques magiques entre les IIIe et VIIe siècles sont relativement nombreux. Ils constituent d'ailleurs un groupe homogène d'objets se répartissant sur un ensemble de régions comprises entre l'Asie mineure et l'Afrique du Nord. Tout ce vaste territoire a effectivement livré une grande quantité de *tabellae defixionum* (textes de malédiction) et d'amulettes destinées à se protéger des maléfices. Il nous paru intéressant d'en étudier une partie, à savoir ceux qui parmi les exemplaires comportant des figures, représentent des armes, une scène de lutte ou de victoire. La ressemblance entre ces images soulève effectivement plusieurs questions. Que peut signifier la présence d'un même symbole et d'une même scène sur des objets magiques des IIIe et VIIe siècles ? Le syncrétisme renvoie-t-il à la simple superposition « anachronique » d'images analogues ou bien doit-t-il se circonscrire à des sources plus précises ? Peut-on considérer l'iconographie comme un marqueur probant de continuité ou de rupture ? Ces questions sont délicates compte tenu de la complexité du contexte historique, notamment en matière de cultes et de croyances, de l'étendue géographique concernée et de la diversité des cultures qu'elle suppose ainsi que de la pénurie d'informations archéologiques sur les découvertes anciennes. Mais, même si elle ne prétend pas apporter un éclairage parachevé, l'observation de cette série d'objets reste engageante. Riches

et originales, ces représentations hybrides remontent, en effet, de périodes extrêmement propices aux échanges et à la circulation des idées.

Dans un tel contexte, nos observations s'intéresseront plus particulièrement à la signification des représentations. Certaines posent, en effet, des difficultés, notamment celles dont le caractère syncrétique ne permet pas de déterminer le sens exact (une scène du haut moyen-âge peut tout aussi bien relever d'une pratique païenne que d'une pratique chrétienne). Mais, au lieu de comparer les données relatives aux rites à celles témoignant de la ferveur religieuse, c'est-à-dire de mettre sur le même plan les techniques employées par un magicien professionnel et la croyance ou la foi de sa clientèle, nous tenterons plutôt de mettre en évidence l'« incohérence » ou la « cohérence » des scènes qui associent des figures ou des symboles d'origines diverses (égyptiennes, gréco-romaines, bibliques, etc.), et ce pour les vestiges antiques d'une part, et pour les objets du haut moyen-âge, d'autre part. Nous serons amenée à observer plus particulièrement le ou les éléments qui, sur une représentation syncrétique, déterminent les opposés que constituent, en théorie, le paganisme gréco-romain et le christianisme. Au bout du compte, ce point de vue permettra d'observer les métamorphoses des représentations magiques (forme et sens) de l'Antiquité au haut moyen-âge, de les définir ainsi que de proposer une chronologie de ces évolutions.

1. La lutte armée et la victoire : Maudire et écarter les maléfices

1.1. Maudire : *Tabellae defixionum* gréco-romaines : caractéristiques et signification des représentations figurées

Les *tabellae defixionum* ou *defixiones* sont des textes exécratoires gravés sur de minces lamelles de métal mesurant une dizaine de centimètres de côté environ. Elles constituent de précieux témoignages sur un rite pratiqué entre le ve siècle av. J.-C. et le ve siècle ap. J.-C. Sous formes d'incantations, cadeaux, promesses, invectives et menaces[1], celui-ci devait permettre de nuire à un rival[2]. Ce rite était adressé aux dieux, souvent des divinités infernales ou des Mânes. Et, comme l'in-

1. Betz 1992, Graf 1994.

2. Le recueil de *tabellae defixionum* Audollent 1904 fait apparaître trois grandes catégories : les *defixiones iudiciariae* (visant adversaires, avocats et témoins rencontrés au cours d'un procès), les *defixiones agonisticae* (pour remporter des victoires sportives : courses de chars…), les *defixiones amatoriae* (pour provoquer le désir d'une personne, pallier les amères désillusions ou briser une relation existante). Des *tabellae defixionum* occasionnées par d'autres motivations sont également attestées (celles à caractère économique, par exemple) mais elles sont beaucoup moins nombreuses (Graf 1994, p. 142).

diquent les deux verbes qui le désignent, *defigere* en latin et ω en grec, il consistait à « fixer ou lier en bas » un rival, à le « paralyser » ou « l'immobiliser par des paroles », en un mot à le vouer aux Enfers. Ce rite ainsi tourné avant toute chose vers le monde d'en bas[3] n'était donc pas déterminé par les gestes ; ces derniers, d'après les données archéologiques, consistaient souvent à perforer, plier ou rouler les *tabellae*[4] et à les dissimuler dans une tombe, un puits ou le sous-sol d'un édifice de spectacle[5].

Il apparaît que ces opérations (dépôt et perforation de la tablette) correspondaient exactement au contenu du texte. Par exemple, au contact avec le monde infernal, qui est impliqué par le dépôt dans un souterrain, correspondait l'invocation à des divinités d'en bas. Aux verbes *defigere* et ω semble correspondre le traitement infligé aux figurines représentant la victime. Les quelques exemplaires recensés et qui ont été ensevelis avec une *defixio* (ou plusieurs) étaient ligotés ou fichés d'aiguilles (fig. 1)[6]. Autrement dit, le texte énonçait chaque phase rituelle en la renforçant. Cette combinaison très cohérente (formules et gestes) relevait, en définitive, d'une procédure performative[7].

On peut également souligner la place rituelle, et moins connue, des représentations figurées. En général, celles-ci se trouvent sur les *defixiones* des IIIe-IVe siècles (Rome, Afrique, Proche-Orient, Grèce). Elles reproduisent un récit mythologique, en particulier un épisode conflictuel, qui se confond alors avec la paralysie de l'adversaire. Le dessin ne correspond pas exclusivement à une simple opération manuelle, comme celle qui consiste à clouer la tablette, par exemple. Il n'est d'ailleurs pas toujours fidèle au récit initial, car il introduit plusieurs types d'armes qui, avant toute chose, devaient évoquer la paralysie. D'une *defixio* à l'autre, on trouve ainsi des flèches (fig. 2), des hastes ou des glaives ou bien encore des liens comme des chaînes (fig. 3), des cordes ou des serpents…, en bref, tout un

3. Graf 1994, p. 142-151, Ernout, Meillet 1939.

4. Les *tabellae* (plaques) sont parfois perforées par un ou plusieurs clous et/ou scellées, c'est-à-dire enroulées sur elles-mêmes, voire pliées comme une lettre banale. Dans certains cas, la plaque « fermée » est également cousue. C'est le cas d'une *defixio* de l'Hospitalet-du-Larzac : selon Lejeune 1985, p. 95-117, les deux perforations de cette plaque ont été réalisées avec une aiguille d'un millimètre de diamètre environ.

5. Presque toutes les *defixiones* proviennent de souterrains, de sépultures, de puits ou de fontaines votives. Il est rare de les trouver ailleurs : Bailliot 2003.

6. L'une d'elles, très connue (fig. 1), exhumée en Égypte était fichée d'aiguilles : Kambitsis 1976. Voir aussi Graf, 1994, p. 160, Gager 1992, p. 97-100. Ces figurines faisaient l'objet d'un rite codifié et précis (et non d'un acte violent et irréfléchi). Une recette de magie intitulée « Un merveilleux envoûtement amoureux », extrait du *Grand Papyrus* de la Bibliothèque nationale de Paris (*PGM* IV, 296-466, Betz 1992) stipule ainsi que le magicien devait ficher d'aiguilles la figurine tout en récitant des formules. On a ici à nouveau affaire ici à un rite performatif.

7. Voir Borghouts 2002, Linder, Scheid 1993. Voir également à ce sujet la discussion minutieuse et nuancée exposée Graf 1994, p. 232-240.

arsenal qui renvoie soit à *defigere*, soit à ω[8]. En tant que traduction d'un récit mythologique, c'est-à-dire d'une parole épique scrupuleusement choisie, on peut se douter que le dessin renforçait les opérations rituelles ou, si l'on veut, qu'il éclairait leur signification, d'autant que parfois, il complète le texte. Sur une *defixio* de Carthage[9], le magicien a opposé une représentation du dieu Seth à l'archange Michel, mentionné dans le texte (*infra* fig. 8). C'est également ce que démontre le rapport étroit qu'entretiennent la représentation figurée et les paroles inscrites avec le devenir de la tablette, et donc celui du rite. En effet, le dépôt final, c'est-à-dire le déplacement symbolique et définitif de tout le rite de *defixio* dans une tombe ou un puits[10] se confond avec l'éternel séjour aux Enfers infligé à la victime. Il correspond au scellement du rite dont l'écrit et la représentation figurée conservent le souvenir. Ce dépôt assurait ainsi l'irrévocabilité de ces funérailles symboliques et celle du pacte préalablement conclu entre les dieux et le magicien. Inscrire le rite dans la continuité permettait au maléfice d'agir *ad vitam aeternam*.

1.2. Écarter les maléfices : amulettes gréco-romaines et byzantines

Les armes sont également attestées sur les amulettes contemporaines des *tabellae defixionum*. Comme le clou symbolique de la *defixio*, l'image qui y figure est menaçante. Ces figures agressives (armes ou images effrayantes) devaient toutes détourner les maléfices, notamment renvoyer à l'envieux le sort lancé par son œil mauvais. On ne citera pas ici tous les motifs de ce genre qui apparaissent sur les antéfixes, les pavements et les bijoux qui se répartissent de la Syrie à la Grande Bretagne[11]. Certains comportent des objets menaçants comme, par exemple, une bague tardive en argent découverte au Liban dont le chaton triangulaire est orné

8. On suppose aussi qu'en gravant l'image d'un épisode mythologique (la lutte d'Osiris et de Seth ou bien celle de Iao-Sabaoth/Typhon-Seth, par exemple), le magicien l'a non seulement fait coïncider avec le sort de la victime mais a également adapté à sa guise son contenu idéologique, social ou mythologique, qu'il soit ou non étranger à sa culture. C'est d'ailleurs l'un des problèmes que pose le « syncrétisme » : entre deux apports culturels différents, on ne sait pas toujours celui qui absorbe l'autre, c'est-à-dire celui dont le sens coïncide avec le rite. Ces détails et comparaisons permettent néanmoins d'envisager quelques hypothèses : voir les remarques Bernand 1991, p. 301 et p. 356, à propos d'une adjuration d'un Grec faite au nom du dieu des Juifs. Dans certains cas, le syncrétisme est plus clair, notamment lorsqu'une *defixio* rédigée en grec est accompagnée par un dessin figurant une arme pointue et qui renvoie à la paralysie latine : voir fig. 1.

9. Audollent 1904, n° 255.

10. On sait que le jet de la *defixio* dans un puits ou un bassin cultuel, sa dissimulation dans le tube libatoire d'une tombe, dans une morgue d'arène ou son enfouissement dans le sol, permettaient de la rendre inaccessible. Dans quelques cas, on sait également que cette discrétion palliait l'annulation du maléfice et les éventuels contre-sorts : voir les exemples de Pella (Dubois 1995) et du Larzac (Lejeune 1985) ; après la découverte de ces deux *defixiones*, le rite a été annulé et « renvoyé » à l'expéditeur (le nom de la victime est remplacé par celui de l'auteur de la *defixio*).

11. Quelques exemples divers dans : Trombetta 1998, Yacoub 1995, Beschaouch à paraître.

de trois clous et de trois torches disposés en étoile (fig. 4)[12]. Comme d'autres objets de ce type, on peut la comparer aux clous prophylactiques découverts dans certaines tombes romaines et paléochrétiennes. Plantés sur le cadavre ou disposés d'une certaine façon, ceux-ci devaient compléter le rite funéraire et préserver les vivants de l'éventuelle visite de l'âme d'un défunt, dont on redoutait les mauvais tours. Par ailleurs, Pline l'Ancien (*Histoire Naturelle* 28.17.3) indique que les Romains plantaient un clou à l'endroit exact où venait de s'effondrer un épileptique, et ce dans l'idée de fixer la maladie au sol, c'est-à-dire de neutraliser l'âme du défunt à l'origine du mal[13].

En comparant les témoignages divers sur les coutumes avec les sources archéologiques et iconographiques, on peut supposer que les images prophylactiques apparaissant sur les bijoux, le seuil des maisons ou des temples, les boucliers etc., destinées à être vues, faisaient appel à des lieux communs ancestraux, en l'occurrence à tout ce qui était censé provoquer l'effroi et porter atteinte à l'intégrité morale, physique et sociale. En d'autres termes, le symbole agressif est une réponse donnée au potentiel ennemi[14], qu'il s'agisse d'un *oculus invidiosus*, d'un rival ou de l'incursion dangereuse d'un fantôme. Ces symboles sont d'ailleurs comparables au jargon pimenté qui caractérise quelques *tabellae amatoriae*[15], aux invectives et humiliations à caractère sexuel qui pouvaient, sur-le-champ, causer la ruine d'un ennemi personnel[16] et enfin aux insultes et dessins (arme ou phallus)[17] apparaissant sur quelques balles de fronde grecques et romaines et qui

12. On peut supposer que la forme triangulaire de cette bague peu discrète n'est pas due au hasard. Les trois angles pointus devaient « compléter » les motifs. Il semble que l'on ait, en effet, privilégié l'aspect prophylactique de l'objet au détriment de l'aspect fonctionnel. On peut se douter que les bords saillants devaient être désagréables : ils devaient piquer et griffer les vêtements.

13. Jobbé-Duval 1924, p. 146. Exemples de l'usage des clous en contexte funéraire en Gaule romaine : Bailliot 2004, p. 75.

14. Les trous observables sur certains de ces projectiles attestent, selon Zangemeister, que ce type d'objet pouvait être porté en amulette autour du cou ; Fougères 1896, col. 1611.

15. Voir Bernand 1991, p. 290 *sq*.

16. Dupont, Éloi 2001. Pour les invectives à caractère sexuel, voir plus particulièrement le chapitre IV « Le contrôle social sur le corps des citoyens » (p. 85-95) ainsi que le chapitre « Les humiliations symboliques » (p. 161-177). Nous pouvons citer ici un passage très intéressant : « On constate que les orateurs, quand ils se livrent à l'invective, accusent sans cesse leur adversaire de *mollitia* afin de jeter sur lui l'infamie et le disqualifier dans sa fonction oratoire (…). Ces accusations de *mollitia* sont certes historiquement invérifiables, elles n'en sont pas moins intéressantes pour évaluer la manière dont se construit ou se défait un individu face au regard des autres. Par conséquent, les attaques oratoires ne nous renseignent pas sur la réalité des conduites blâmées : elles prouvent l'adhésion de l'auditoire à un système de représentation, une règle imaginaire de comportement, qui n'est écrite nulle part et qui est pourtant présente partout. (p. 90). — Une accusation de ce type met donc en péril la masculinité sociale mais pas sexuelle (le citoyen est libre de ses choix). » Concernant le terme *mollitia* on se reportera à l'ensemble de cette analyse.

17. On pourra voir ainsi une balle de fronde en plomb de Rhodes sur laquelle figure une pointe de javelot accompagnant l'inscription : Fougères 1896, col. 1610, fig. 3627 (Musée du Louvre,

étaient projetées sur l'ennemi[18].

Parmi toutes les amulettes attestées au haut moyen-âge byzantin[19], les armes sont tout aussi fréquentes. Certaines figurent un démon féminin terrassé par un cavalier nimbé, armé d'une lance[20]. Ces amulettes devaient protéger les enfants et les femmes enceintes[21].

L'une d'entre elles (fig. 5), acquise à Smyrne au XIXe siècle, figure sur l'avers Salomon en cavalier. Nimbé, vêtu d'un habit militaire antique et d'une écharpe flottante, il pourfend d'un coup de lance un démon femelle aux cheveux longs, qui, étendue sur le dos, représente la maladie ou le maléfice à conjurer. Au-dessus du cheval, un signe (ou une lettre) en forme de X dont les deux branches sont terminées par un petit anneau[22] ainsi que la légende : *Fuis ! la détestée, Salomon*

---

inv. 1643). Une autre balle découverte à Pérouse figure, quant à elle, un phallus (manifestement un *fascinum*) : Keppie 1998, p. 124, fig. 11. Nous remercions vivement Florence Rey pour nous avoir indiqué cet ouvrage.

18. Fougères 1896, Guarducci 1969, p. 516-524, Keppie 1998, p. 123-125. Le caractère imprécatoire des balles de fronde est particulièrement remarquable sur quelques exemplaires témoignant du siège de Pérouse (40 av. J.-C.) : «... some bullets exhibit an abbreviated coarseness, denigrating the leaders of the opposing factions, emphasising physical defects (ex. : 'Lucius' baldness), doubting their virility and envisaged as being aimed directly at the protagonists – Octavian, Lucius and Fulvia – to strike them in a particulary embarrassing or tender parts of the male or female anatomy. Bullets deriving from the Caesarian side emphasise links with Caesar and give Octavian his formal title as *Caesar imperator*. On the other hand bullets fired outwards by the besieged dismiss him as Octavius, denying the legitimacy of the Caesarian connection. A number are indecipherable, but some of these are almost certainly obscene" (Keppie 1998, p. 125). — Lucius (L. Antonius), cité ci-dessus pour sa calvitie, est le frère d'Antoine (triumvir). Fulvia : seconde femme de Lucius Antoine et qui, selon Velleius Paterculus (*Histoire romaine,* II, 74), « n'avait rien d'une femme sauf le corps et emplissait tout de guerres et de troubles » (*nihil muliebre praeter corpus gerens, omnia armis tumultuque miscebat*). Elle aurait, en effet, convaincu Antoine (son troisième mari) de faire main basse sur tout l'argent légué par César à l'ensemble de ses héritiers. Malgré les complots en tout genre qu'elle n'eut de cesse de fomenter, Octave, Lépide et Antoine créèrent ensemble un second Triumvirat. Le pacte fut scellé, notamment par le mariage d'Octave avec la belle-fille d'Antoine, Claudia, fille de Fulvia et de Publius Clodius Pulcher. Pourtant, deux plus tard, la marâtre réussit à convaincre de nouveau Lucius Antoine de prendre Rome. Celui-ci écrasa alors Lépide et entra dans l'Urbs. Mais, c'est à Pérouse que son ascension au pouvoir fut compromise. Au prix d'un long siège hivernal, Octave emporta la bataille. — Ces événements et la trahison de Fulvia et d'Antoine n'ont pas manqué de déchaîner l'imagination des soldats du camp adverse comme en témoignent certains projectiles : *Fulviae [la]ndicam peto ; Peto Octavia [ni] culum ; L. A (ntoni) Calve [et] Fulvia culum pan (dite) ; Pertinacia vos radicitu[s] to[l]et*... Le vocabulaire grec paraît tout aussi fleuri : devcai (« reçois ») ; labev° (« prend ça ») (Guarducci 1969, p. 516 *sq*.) ; trw`ge (« avale »)…(fougères 1896, col. 1611) etc.

19. Voir Vakaloudi 2000, p. 194 *sq*.

20. Schlumberger 1892 réunit quatorze exemplaires de ce type, tous « rapportés d'Orient ». Cette collection est aujourd'hui conservée au Cabinet des Médailles à Paris.

21. Schlumberger 1892.

22. Le signe est endommagé par le trou de suspension.

te chasse (ou que Salomon te chasse), Sisinnius Sisinnarius = C C C C C C C C C. Au revers, un œil encadré par une paire de lions et menacé par trois pointes de javelots (ou trois poignards) et trois animaux : un ibis, un serpent et un scorpion ; au-dessus : *Sceau de Salomon, écarte tout mal de celui qui (te) porte* = C C C C ( ) ; dans le champ : [C = *envie* ; au-dessous : le même démon.

Une autre médaille (fig. 6) provenant de Beyrouth figure le même cavalier tenant un fouet et un rameau et transperçant un personnage. Dans le champ : une croix ansée, deux lettres latines (S et I) et des signes magiques (un *X* inséré dans un cercle et un *Z* aux terminaisons bouletées[23]). De l'autre côté de la médaille : un lion. Au sommet et dans le champ : et deux mots frustes : [ ]( ) ( ) [ ] [ ] [ ] [ ].

Les médailles au cavalier sont également attestées à Carthage. Sur le revers de l'une d'elles (fig. 7), on retrouve la même scène et la formule : *Salomon, fuis la détestée, l'ange Arkhaf te chasse* = C C C [ ] ; au-dessous : buste de Christ nimbé, placé entre deux anges ailés. Sur l'avers, un démon à tête surmontée de quatre pointes. Il fait face à un cavalier qui tient une croix dans la main droite. À côté, la formule : *Sceau de Salomon, au secours* = C C C C C ...

2. Syncrétismes

2.1. Antiquité et haut moyen-âge byzantin

À un certain niveau de comparaison, il est possible d'envisager une continuité des traditions antiques au haut moyen-âge. Sur les amulettes gréco-romaines et byzantines, la fonction des armes est la même. Elles écartent les maléfices. La « superposition » d'images issues de traditions différentes est par ailleurs toute aussi fréquente dans l'Antiquité.

Sur une *defixio* de Carthage, par exemple, l'invocation adressée à l'archange Michel est accompagnée d'une image représentant Seth en hippopotame (fig. 8)[24], image qui renvoie à l'iconographie de l'époque ptolémaïque et dont on peut voir

23. Il s'agit probablement de *characteres* ou de pseudo *characteres*, signes « magiques » que les magiciens ont souvent utilisé sur les papyrus magiques grecs (Betz 1992), les *tabellae defixionum* et que l'on retrouve fréquemment sur les gemmes et intailles antiques.

24. Nous remercions vivement M. A. Ennabli (Musée Archéologique de Carthage) qui nous a permis d'étudier cette *defixio.*

quelques exemples au temple d'Horus à Edfou[25]. Sur une première scène, Seth-hippopotame est harponné par Horus[26]. Sur une autre, le roi dépèce une effigie d'hippopotame personnifiant Seth (fig. 9)[27]. Ces décors renvoient à la mythologie égyptienne. À l'occasion d'un combat naval qu'il mène contre Horus, Seth y apparaît deux fois en hippopotame. Dans un premier épisode, le dieu est embroché par Isis (*Mythe de la royauté*) et dans un second, il échappe de justesse au harpon menaçant d'Horus (*La vengeance de Seth / Conflit pour la souveraineté*). En comparant l'utilisation mythologique (Isis) et rituelle (pharaon dans le rôle d'Horus) de l'arme avec les modalités du rite exécratoire gréco-romain, on peut supposer que la *defixio* de Carthage semble se référer à la mythologie égyptienne et, par là même, témoigner de la pérennité de pratiques égyptiennes et confondre Michel avec Horus.

De nombreux objets du haut moyen âge[28] et paléochrétiens attestent également la permanence de pratiques plus anciennes comme, par exemple, certains clous découverts dans des tombes des IV-Ve siècles en Occident[29]. Les symboles zoomorphes (scorpion, serpent…) qui ornent certains exemplaires sont d'ailleurs vraisemblablement des motifs inspirés de la tradition gréco-égyptienne (fig. 10, a et b). Ce bestiaire syncrétique est par ailleurs analogue à la série d'espèces encerclant de l'œil central[30] sur la médaille de Smyrne (fig. 5). À l'instar de ce bestiaire, le démon féminin[31] apparaissant sur cette médaille suppose la pérennité de traditions antérieures au haut moyen-âge.

---

25. Edfou : capitale de la deuxième province de haute Égypte, située à environ 120 km au nord d'Assouan. Le temple dédié à Horus a été érigé pendant la période ptolémaïque.
26. Une représentation de la fête de la victoire d'Horus sur Seth. Voir : www.nomades.net/legendes/EGY03204.html -
27. La destruction symbolique de Seth était jouée une fois par an à l'occasion des fêtes de la Victoire. Hiéroglyphes et vignettes en résument les scènes essentielles. Le couloir où se situent ces scènes aurait été édifié sous Ptolémée IX (vers 110 av J.-C.).
28. Vakaloudi 1998mentionne de nombreux exemples qui attestent la permanence de pratiques païennes au haut moyen-âge. Voir également, dans ce volume, la contribution de Janine Desmulliez et Marie-Gaël Bodart, « Les croyances populaires dans le monde méditerranéen du VIe siècle : maintien de pratiques paganisantes ou coutumes ancestrales ? ».
29. Bailliot 2004, p. 78
30. Dans certains cas, la croix remplace l'œil (Robert 1965). Pour le symbolisme de l'œil et le syncrétisme entre traditions égyptienne et grecque, voir par exemple : Bernand 1991, p. 103 *sq.* Concernant la croyance relative à l'œil maléfique, répandue à travers le monde, voir Moreau 2000, p. 35-37, la réflexion « Une question éternelle : influences ou archétypes ? ».
31. Le démon féminin a pu renvoyer à des démons locaux et ainsi être « entendu » par un très large public. Il rappelle, en effet, plusieurs figures démoniaques de Grèce et du Proche-Orient, connues pour s'en prendre aux femmes enceintes et aux nouveaux-nés, notamment Lamashtu (Wiggermann 2002, p. 379-381) et Obuzoth (Scholem 1998, p. 539-540 ; cf. *Testament de Salomon,* texte du IIIe s. environ). La présence d'une paire de lions autour de l'œil prophylactique de Smyrne pourrait également s'expliquer par la référence à des récits bibliques ou encore renvoyer à l'iconographie sassanide. On a, par ailleurs, relevé des analogies entre la démone et des écrits

La présence d'éléments païens sur ces médailles ne permet pas toutefois d'envisager une continuité de pratiques païennes aux VIe et VIIe siècles. Le contexte qu'implique la culture matérielle de cette fourchette chronologique ne s'y prête pas complètement. En général, sur les monuments figurant un cavalier triomphant (antérieurs ou plus tardifs), la « victime » n'est pas féminine, mais apparaît plutôt sous les traits d'un animal (dragon, serpent à tête humaine…), voire en soldat barbare[32]. Sans doute, la particularité iconographique des médailles byzantines est-elle liée à leur usage exclusivement magique et personnel et n'a-t-elle pas de rapport direct avec des images « politiques » par exemple. Contrairement à l'image du barbare terrassé par l'empereur, le démon féminin se rattache à des légendes et des coutumes anciennes, étroitement liées au *modus vivendi* des populations[33]. Par ailleurs, comme on ne sait pas à qui étaient attribuées les maladies – intervention démoniaque ou divine[34] –, on ne peut non plus savoir à quelle pratique (païenne ou chrétienne) renvoie une représentation de ce type. Compte tenu de l'ambiguïté des vestiges relatifs aux croyances, le plus simple est sans doute de se demander si les scènes des médailles byzantines ne constituent pas, en définitive, que de simples superpositions d'images similaires au lieu d'associations relevant d'un réel syncrétisme comme en témoignent les rites de *defixio* faisant appel à des dieux égyptiens. L'association de Smyrne (œil et Salomon) n'est effectivement pas comparable au dessin et au texte de la *defixio* qui a assimilé Horus à l'archange Michel (fig. 8). De ce point de vue, penser que l'œil de Smyrne et la représentation de Salomon ont eu la même signification et que de telles médailles témoignent de la pérennité de traditions magiques gréco-romaines au haut moyen-âge byzantin peut laisser dubitatif.

2.2. Signification des représentations figurées

Si les questions relatives à la pérennité de pratiques magiques antiques au haut

---

de tradition biblique, plus anciens ou plus tardifs. Les noms inscrits sur l'amulette de Smyrne, *Sisinnius* et *Sisinnarius,* évoquent également deux des trois anges, *Snwy, Snswy, Smnglf* (*Sanuy, Sansanuy, Samangaluf*), qui apparaissent dans l'*Alphabet de Ben Sira* (second ouvrage appelé de la sorte – la date de rédaction est incertaine : on la situe entre le VIIe et le Xe siècle. Cette exégèse [*midrach*], inspirée de proverbes renvoyant principalement au *Talmud*, met en scène la première Ève. Le nom qu'elle lui donne, Lilith, est en réalité une appellation générique qui, dans le *Talmud*, désigne les démons femelles). Ce rapprochement peut paraître intéressant puisque cet écrit raconte que le trio devait ramener *Lilith* à son époux Adam et l'empêcher d'attaquer les nouveaux-nés (Scholem 1998, p. 541, Stern, Mirsky 1998, p. 183-184). Par ailleurs, il conseille aux parents de protéger leurs enfants des maléfices de la démone en leur faisant porter une amulette comportant le nom de ces anges.

32. Voir le monnayage du Bas Empire (Demougeot 1986), les fresques ornant les édifices religieux comme la chapelle de Baouit en Égypte (Perdrizet 1922, p. 14, fig. 6), ainsi que soieries et tapisseries byzantine (Maguire 1995, p. 53, fig. 5, p. 56-57, fig. 15).

33. Voir note 33.

34. Voir Cacouros 2000, p. 328, Maguire 1995, p. 69.

moyen-âge sont épineuses, la distinction entre « superposition d'images analogues » et « syncrétisme rituel », elle, reste intéressante. On a vu que l'emploi de figures sur les *tabellae defixionum* et les amulettes gréco-romaines est entièrement rattaché à l'idéologie et à la tradition ritualiste du paganisme. Bien qu'elles répondent à une crise ponctuelle d'ordre privé et qu'elles manifestent une originalité patente[35], voire une ferveur particulière, elles n'en restent pas moins soumises aux règles religieuses courantes qui régissaient les rapports entre hommes et dieux[36]. Cette parenté se décèle notamment par l'emploi de procédures performatives fort courantes dans les rites religieux *stricto sensu*[37]. En théorie, ces caractéristiques ne semblent pas compatibles avec le message chrétien incarné par l'image de Salomon victorieux, ni même comparables à la ferveur religieuse de ceux qui portaient une telle amulette pour se protéger. Si au plan iconographique, l'association « motifs égyptiens et poignards visant l'œil » (médaille de Smyrne) semble cohérente, il n'est, en revanche, pas sûr qu'elle ait renforcé le sens de la scène figurant la victoire sur le mal. Dans un certain sens, cette association est « incohérente ».

Cette « incohérence » apparaît plus clairement ailleurs, avec, notamment la nature des figures invoquées. On sait que dans un cadre païen, les figures invoquées peuvent être ambiguës, c'est-à-dire maléfiques ou bénéfiques. À ce titre, Seth est tout à fait représentatif : le texte d'une *defixio* agonistique d'Hadrumète (Sousse/Tunisie), demandant à une puissance supérieure d'éliminer des adversaires (des auriges), est associé à une image de Seth **(**fig. 11). Il est représenté debout, en vainqueur, campé sur une barque, scène qui renvoie au récit mythologique faisant de Seth le protecteur du dieu solaire, Rè, contre le dieu du chaos Apopis[38]. Sur

35. Betz 1992.

36. Bruit-Zaidman 2001, Scheid 1985. On sait qu'il fallait appliquer le rite à la lettre. En cas d'erreur, les officiants se pressaient de reprendre la cérémonie avant que les dieux ne se fâchent : Linder, Scheid 1993, p. 49). Quelques fois, il était trop tard, comme en témoigne le débordement fatal du Lac Albain : Dumezil 1967, p. 1128-1134.

37. Linder, Scheid 1993, p. 49 : « …Comme dans d'autres religions ritualistes, l'exécution du rite se trouve à la base des rapports avec les dieux. L'enjeu fondamental d'une telle religion n'est pas la recherche d'une relation intime et personnelle avec la divinité, mais l'exact accomplissement des actes rituels, le savoir-faire pratique, la connaissance précise des gestes et des paroles, et une parfaite administration du culte dans le cadre qui est le sien, la communauté (…). L'exact accomplissement du culte requérait une parfaite connaissance des paroles et des gestes rituels appropriés. La parole l'emportait sur le geste, car elle conférait à celui-là la perfection en le rendant immédiatement performatif. L'oubli d'une épithète, une fausse appellation, une formule ambiguë pouvait irriter la divinité, et l'inciter à exécuter à la lettre ce qu'on lui demandait avec autant de maladresse… » — En reprenant une réflexion de Vernant 1999, p. 48-52, on peut supposer que dans la magie, un « réactif » (c'est-à-dire un objet concret, une formule ou encore le rappel d'un épisode mythologique, provocant une réaction divine) est comparable au procédé performatif décrit ci-dessus.

38. Dieu du Chaos figuré en serpent. D'après les récits mythologiques, Apopis attaquait chaque matin la barque solaire et, de fait, menaçait l'ordre de l'univers. Ce dieu est également associé au mauvais œil. Cette association (mauvais œil d'Apopis menaçant la barque solaire) apparaît

cette *defixio*, le rôle de Seth est positif. Par contre, sur une autre, de Rome, le magicien a fait appel à l'aspect négatif de Seth. L'épisode mythologique qui est évoqué est, en effet, celui au cours duquel Seth assassine son frère Osiris. La scène gravée sur la *defixio* **(**fig. 3**)** figure l'issue tragique du récit : la tête d'Osiris est posée sur un coffre et son corps momifié est piétiné par Seth. Le recours à des divinités égyptiennes, à des théonymes bibliques (Michel, Iao, Adonaï…) ou à des formules inintelligibles (divers abracadabras, *ephesia grammata, characteres*) ne modifiait donc pas beaucoup les rites[39]. Cette spécificité de la magie païenne ne semble pas caractériser l'iconographie byzantine.

Notons aussi que la réussite du syncrétisme entre traditions égyptiennes et gréco-romaines repose aussi sur d'autres parallèles. Sur la *defixio* agonistique d'Hadrumète, par exemple, le harpon de Seth visant Apopis est confondu avec le procédé rituel gréco-romain (*defigere)*. Ce parallèle témoigne encore d'un syncrétisme parfaitement rodé entre tradition gréco-romaine et égyptienne. Le procédé performatif est en effet très banal dans la magie égyptienne[40]. Citons pour exemple le *Livre de renverser Apopis et les ennemis de Rè*[41]*,* selon lequel les officiants des temples d'Égypte observaient un rituel qui consistait à maltraiter, et notamment à harponner, une effigie d'Apopis[42].

L'idéologie à laquelle se rattachent les *tabellae defixionum* semble parfois se confondre avec l'idéologie véhiculée par les mythes égyptiens. Le rite de *defixio* ainsi que la *devotio* – rite proche du droit et par lequel une victime, ou un ennemi, est transformée en impie et reléguée aux Enfers[43] – sont, en quelque sorte, com-

---

pour la première fois dans *les Textes des Sarcophages* (recueil d'incantations funéraires de la Première période et du Moyen Empire) et, plus tardivement, dans *le Livre des morts* (chapitre 108) : Koenig 1994, p. 187-189.

39. Sans doute ces éléments exotiques permettaient-ils au magicien de s'affirmer aux yeux de ses clients potentiels comme un détenteur de savoirs magiques ultra efficaces et ainsi de facturer à bon prix la cérémonie.

40. Voir Borghouts 2002, p. 29 ainsi que la synthèse Koenig 1994, p. 269-305.

41. Ce texte se trouve dans le papyrus *Bremmer Rhind*, recueil d'incantations du IVe s. av. J.-C. environ et destiné à protéger le soleil des attaques d'Apopis : Koenig 1994, p. 352.

42. Koenig 1994, p. 146 *sq*. Le thème de la défaite d'Apopis attaquant la barque de Rè est courant dans l'iconographie. On peut, par exemple, le voir sur un papyrus conservé au Musée du Louvre (inv. N3292) et daté des 21-22e dynasties (1069-715 av. J.-C.) : le « papyrus mythologique d'Imenemsaouf » (chef des porteurs de boucliers du dieu Amon). L'une des vignettes, qui illustre un hymne au dieu Rè, représente Apopis en énorme serpent criblé de plusieurs petits couteaux très pointus, tandis que la barque de Rè, placée juste au-dessus, semble poursuivre son trajet en toute quiétude. Ce syncrétisme rituel et iconographique entre le rite égyptien et la *defixio* d'Hadrumète peut également être accrédité par d'autres sources, notamment une vignette du *Livre des morts* figurant Seth terrassant Apopis avec une lance (Koenig 1994, p. 148).

43. Voir Audollent 1904, XXXI-XLIII, Gernet 1917, p. 211. Les malédictions les plus remarquables à ce sujet restent celles qui dénoncent des vols et offrent le bien disparu à la divinité sollicitée (Tomlin 1988). Elles transformaient ainsi un simple larcin en délit religieux... *mutatis mutandis*…

parables aux scènes figurant des mythes égyptiens. À l'instar des procédures du droit archaïque grec[44] et romain[45], des menaces imprécatoires etc., ces derniers expriment très nettement la nécessité de pallier une situation épineuse. Le mythe d'Apopis et les épisodes relatant des luttes entre des dieux, véhiculent, en effet, l'idée selon laquelle l'équilibre naturel des choses est menacé et qu'il doit être maintenu[46]. Ce n'est donc certainement pas par hasard que l'auteur de la *defixio* agonistique d'Hadrumète a confronté la barque solaire victorieuse de Rè à l'attelage de la victime. Il en est de même de l'archange Michel invoqué sur la *defixio* de Carthage[47]. Celui-ci correspond davantage à un Horus hellénisé qu'à un ange providentiel chassant le mal par un simple claquement de doigts[48]. En définitive, la caractéristique de la magie gréco-romaine réside, entre autres, en ce que le rite corrélatif aux *tabellae defixionum* absorbe les éléments orientaux et qu'en même temps, il s'appuie sur des conceptions étrangères à sa tradition[49]. L'adaptation des mythes égyptiens, relève, par ailleurs, d'un syncrétisme rituel, ou si l'on veut « de fond ».

À ce niveau, les médailles byzantines semblent différentes des coutumes païennes. Les légendes de ces amulettes supposent même plus nettement une « rupture » entre magie païenne et croyances chrétiennes. Celles-ci témoignent effectivement d'un point étranger à la tradition de la magie gréco-romaine. Sous forme d'appels au secours, comme sur la médaille de Carthage (fig. 7)[50], elles traduisent davantage la foi du croyant confiant son sort à la volonté divine toute puissante, qu'un pacte rituel. Elles n'évoquent pas l'issue de la lutte rituelle, mais une victoire. C'est ce que suppose une amulette russe du XIe siècle (fig. 12)[51] : Saint Nicétas, dont le nom renvoie directement à la victoire, y assomme un diablotin avec marteau. Cette scène paraît très clairement faire allusion à une victoire éclair et divine

44. Gernet 1917.

45. Huvelin 1907, Veyne 1991.

46. Voir Borghouts 2002, p. 29.

47. Audollent 1904, n° 255.

48. Dans un contexte polythéiste, ce type d'association de dieux est aisément remplaçable. Sur d'autres *tabellae,* le thème de la lutte apparaît également avec Iao-Sabaoth et Typhon-Seth. On sait d'ailleurs qu'Horus est parfois confondu avec Zeus qui, lui, est connu pour lutter contre Typhon ou Typhée qui maintes fois a été assimilé à Seth.

49. Le succès croissant des procédures exotiques vers le IIIe siècle traduit une évolution des pratiques magiques. Cette évolution est également attestée par la répartition géographique. Les tablettes à figures proviennent généralement d'importants centres urbains (Trèves, Rome, Carthage, Hadrumète, Beyrouth…), en somme, de lieux cosmopolites, propices à la diffusion de toutes les modes et tendances.

50. D'autres exemples peuvent être cités comme une amulette découverte au Liban sur laquelle on peut lire : « Cheval, Michel, Gabriel, Uriel, au secours ! » (Seyrig 1934, p. 5, fig. 4).

51. Michèle Broze a signalé que ce type de scène (Pharaon assommant un ennemi) se rencontre en Égypte pharaonique.

sur le mal. Il en est de même d'une plaque magique du moyen-âge grec (fig. 13)[52] sur laquelle apparaît un couple impérial – Constantin et Hélène – maintenant une croix qui rappelle les lances cruciformes[53]. L'iconographie des amulettes au cavalier semble, en définitive, plutôt traduire une conception dualiste des choses[54]. Dans la magie antique en revanche, on l'a vu plus haut, la victime occupe une place centrale. Dans le cas d'envoûtements, elle est parfois confondue avec un dieu vaincu. Et, bien que terrassé et perforé par une lance, le démon féminin des médailles byzantines ne semble pas être « fixé », c'est-à-dire renvoyé au long rituel dont témoignent les figurines enfouies avec les *defixiones* comme celle du Louvre (fig. 1). Cette dernière renvoie d'ailleurs au traitement des vaincus dans l'iconographie pharaonique et du Proche-Orient ancien[55]. Le démon byzantin, lui, n'est ni torturé comme Apopis (voir ci-dessous) ni dépecé comme l'hippopotame d'Edfou (fig. 9).

Toutes ces comparaisons laissent supposer que les armes représentées sur les amulettes au cavalier ne devaient pas avoir une portée symbolique aussi significative que celles de la magie gréco-romaine et que l'œil sur l'amulette de Smyrne n'a pas pu logiquement renforcer le sens de la scène figurant Salomon (il n'y a pas, par exemple, de référence au verbe *defigere*)[56]. D'ailleurs, si c'était le cas, pourquoi ces médailles, alors si syncrétiques et en grande partie issues de régions hellénisées en principe hellénophones, comporteraient-elles un arsenal évoquant exclusivement la paralysie magique de tradition latine et non la ligature grecque ω) ? Cette différence entre scènes antiques et byzantines peut être explicitée par les études qui ont rapproché la figure du cavalier terrassant un démon féminin aux nombreuses images du Cavalier thrace, du dieu Hêron d'Égypte ou encore des statues équestres des empereurs[57]. Par sa posture et son habit, le Salomon de la médaille de Smyrne (fig. 5) est, en effet, proche du Cavalier thrace surtout lorsqu'il est figuré en militaire, avec l'écharpe flottante, la tunique courte, la lance et le bouclier (fig. 14)[58]. La fusion entre victoires militaires païenne et

52. Nous remercions vivement M. D. Konstantios (Musée Byzantin et Chrétien d'Athènes) pour toutes les informations relatives à cet objet.

53. Cette croix devait être très certainement prophylactique. Pour les croix chassant le mauvais-œil, voir Robert 1965.

54. Horničkova 1998, p. 245, avec un exemple de tête de Gorgone assimilée au diable.

55. Voir Koenig 1994, Rey 1998, p. 65-66. Précisons que cette figure est exceptionnelle. Sa posture, qui est proche de celles des vaincus de guerre, représentées dans l'iconographie martiale d'Égypte et du Proche-Orient, la distingue des autres poupées magiques. Ce cas très particulier relève à nouveau d'un syncrétisme entre traditions orientales et gréco-romaines.

56. On pourrait également se questionner sur l'opposition du personnage masculin, incarnant la volonté divine, à la figure féminine incarnant le mal.

57. Perdrizet 1922, p. 7 ; Turcan 1992, p. 244-249.

58. Voir Gočeva 1986. Pour une typologie plus récente du Cavalier thrace, voir Boteva 1997.

chrétienne se manifeste d'ailleurs très clairement sur les *solidi*[59] de type *Victoria Augg* (monnayage de première moitié du Ve siècle). Là, la lance de l'empereur piétinant un adversaire est parfois cruciforme, comme les hastes des amulettes byzantines (fig. 5)[60].

Conclusion

La continuité et la transformation d'une pratique magique peuvent être perçues à travers l'observation des détails iconographiques. Néanmoins, tout dépend de l'attention portée au syncrétisme et de la façon dont celui-ci peut être défini. En s'appuyant sur les données archéologiques (contexte de découverte), les légendes ou les formules qui accompagnent la figure, on aura relevé plusieurs formes de syncrétisme. Le premier concerne plus particulièrement l'envoûtement avec une équivalence exacte entre le « clou » latin et le « lien » grec. Le second, que l'on peut situer autour des IIIe et IVe siècles, mêle avec autant d'efficacité les traditions égyptienne et gréco-romaine. Ce syncrétisme rituel et propre à l'Antiquité gréco-romaine, dépasse de loin la simple reprise iconographique. En conséquence, en observant les amulettes au cavalier byzantines, on aura souligné l'incohérence des « superpositions » iconographiques qui les caractérisent (démons féminins de tradition orientale, animaux égyptiens, victoire impériale gréco-romaine etc). On l'a vu, sur la médaille de Smyrne, l'association « œil transpercé/victoire de Salomon terrassant un démon avec une lance » est significative. D'un point de vue païen, elle est incohérente. En effet, contrairement aux apparences, les associations de ce type ne semblent pas réellement reposer sur des traditions magiques gréco-romaines mais simplement sur des analogies. En définitive, en ne comparant pas directement les rites et les croyances, mais en observant plutôt le rôle de l'iconographie, on aura pu distinguer un syncrétisme iconographique de « fond » (rituel) et de « forme » (superpositions d'images similaires) et remarqué que dans la magie antique, la victoire et la lutte ont une signification rituelle, tandis que sur les amulettes byzantines, elles traduisent une dualité, c'est-à-dire une séparation nette entre le bien et le mal.

Malgré ces observations, il n'en demeure pas moins que les choses ne sont pas si simples. En effet, bien qu'en théorie, les conceptions religieuses païennes et chré-

59. *Solidus* : monnaie en or créée par Constantin.

60. Demougeot 1986, p. 94-118, pl. VII. Le revers des monnaies figure l'empereur victorieux en cavalier armé d'une lance foulant son ennemi aux sabots de son cheval ; c'est une image attestée de la République romaine à la fin du IVe siècle. Celle des empereurs perçant d'une lance l'ennemi vaincu apparaît plus tardivement, notamment sous Honorius et Valentinien III : Demougeot 1986, p. 95.

tiennes diffèrent, on ignore le sens et la valeur que les propriétaires attribuaient à leur amulette et, naturellement, la dimension affective qui pouvait lui être attachée. En outre, les images étudiées ici témoignent, côté païen et côté chrétien, des mêmes peurs et sentiments de perdition face aux événements douloureux et « irrationnels ». On ne pourrait affirmer ici avec certitude qu'un objet remontant de cette période de « transition » relève d'une pratique païenne ou d'une pratique chrétienne. À cet égard, il est très vraisemblable que les amulettes au cavalier – parce qu'elles sont « syncrétiques » et d'apparences paganisantes – aient paradoxalement contribué à la diffusion progressive du christianisme, un autre syncrétisme. D'autres séries de représentations figurées pourraient probablement le montrer ou, au contraire, l'infirmer. En l'état des données, la période comprise entre les IIIe et VIIe siècles environ semble se caractériser par deux évolutions majeures : le mélange des traditions égyptiennes et gréco-romaines vers le IIIe siècle et l'interprétation chrétienne des figures païennes au haut moyen-âge, la première ayant sans doute constitué un terrain favorable à la seconde. Enfin, l'étendue géographique concernée suppose que cette dernière dépasse une simple interprétation locale et que sa portée est tout aussi remarquable que l'équivalence ω / *defigere* qui a prévalu tout au long de l'Antiquité.

Bibliographie

Audollent 1904	Auguste Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas,* Paris, 1904
Audollent 1910	Auguste Audollent, « Deux nouvelles *defixiones* de Tunisie », *Bulletin archéologique du Comité des travaux Historiques* 1910, p. 137-148
Bailliot 2003.2	Magali Bailliot, « Magie romaine et méthodologie ? », *Archaeologia Bulgarica* 7/1 (2003), p. 71-81
Bailliot 2003.1	Magali Bailliot, *Pratiques magiques et croyances dans les provinces occidentales de l'Empire romain.* Tabellae defixionum *et « prières judiciaires », Essai d'interprétation*, Thèse de doctorat, Université de Paris 1, 2003
Bailliot 2004	Magali Bailliot, « Autour des morts : rites et croyances de l'Antiquité au haut Moyen-Âge dans le département de l'Essonne », dans F. Naudet, M. Provost (dir.), *Carte Archéologique de la Gaule : Essonne 91*, Paris, 2004, p. 75-81
Bernand 1991	André Bernand, *Sorciers grecs*, Paris, 1991

Beschaouch à paraître	Azedine Beschaouch, « Messages écrits contre les envieux dans la mosaïque africaine », dans M. Corbier, J-P. Guilhembet (éd.), *L'écriture dans la maison romaine*. *Actes du Colloque international de L'Année épigraphique, Paris, 11-13 mars 2004*, à paraître.
Betz 1992	Hans Dieter Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, London, 1992
Borghouts 2002	Joris F. Borghouts, « Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théories, mythes et thèmes », dans Y. Koenig, *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition, Actes du colloque (29-30 septembre 2000, Musée du Louvre),* Paris, 2002, p. 17-39
Boteva 1997	Dilyana Boteva, « A new approach of the monument of the thracian horseman », *Archaeologia Bulgarica* 1 (1997), p. 25-29
Bruit-Zaidman 2001	Louise Bruit-Zaidman, *Eusebia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001
Cacouros 2000	Michel Cacouros, « La magie à Byzance », dans Y. Koenig, *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition, Actes du colloque (29-30 septembre 2000, Musée du Louvre),* Paris, 2002, p. 307-340
Demougeot 1986	Émilienne Demougeot, « La symbolique du lion et du serpent sur les *solidi* des empereurs d'Occident de la première moitié du Ve siècle », *Revue Numismatique* 6e série, 28 (1986), p. 94-118
Dubois 1995	Laurent Dubois, « Une tablette de malédiction de Pella : s'agit-il du premier texte macédonien ? » *Revue des Études Grecques* 108 (1995), p. 190-197
Dumézil 1967	Georges Dumézil, *Mythe et épopée,* Paris, 1967 (réimpr. 1995)
Dumézil 1974	Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974 (réimpr. 2000)
Dupont, Éloi 2001	Florence Dupont, Thierry Éloi, *L'érotisme masculin dans la Rome antique,* Paris, 2001
Ernout, Meillet 1939	Alfred Ernout, Antoine Meillet**,** *Dictionnaire étymologique de la langue latine, histoire des mots*, Paris, 1939
Fougères 1896	G. Fougères, *s.v.* « Glans », *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments* 2.2, Paris, 1896 (réimpr. 1969), col. 1608-1611.
Gager 1992	John G. Gager, *Curse Tablets and the Biding Spell from the Ancient World*, New-York, Oxford, 1992

Gernet 1917	Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce,* Paris, 1917 (réimpr. 2001)
Gočeva 1986	Zlatozara Gočeva, « Les traits caractéristiques de l'iconographie du Cavalier Thrace » dans L. Kahil, Ch. Augé, P. Linand de Bellefonds, *Iconographie classique et identités régionales*, *Actes du colloque international (26-27 mai 1983, Paris), BCH Suppl* 14 (1986), p. 237-243
Grabar 1974	André Grabar, « Amulettes byzantines du moyen-âge », *Mélanges d'histoire des religions offerts à Charles-Henri Puech,* Paris, 1974, p. 531-541
Graf 1994	Fritz Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine, idéologie et pratique*, Paris, 1994
Guarducci 1969	Margherita Guarducci, *Epigrafia greca.* 2: *Epigrafi di carattere pubblico,* Rome, 1969, p. 516-524
Horničkova 1998	Kateřina Horničkova, « The power of the word and the power of the image, toward an anthropological interpretation of byzantine amulets », *Byzantinoslavica* 1998, p. 238-246
Huvelin 1907	Paul Huvelin, « Magie et droit individuel », *L'Année Sociologique* 10 (1907), p. 1-47
Jalabert, Mouterde 1955	Louis Jalabert, René Mouterde, Claude Mondesert, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* t. 4 *: Laodicée et l'Apamène (n° 1243-1997)*, Paris, 1955
Jobbé-Duval 1924	Émile Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants, Larvae, lemure, d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris, 1924 (réimpr. 2000)
Kambitsis 1976	Sophie Kambitsis, « Une nouvelle tablette magique du musée du Louvre », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 76 (1976), p. 213-223
Keppie 1998	Lawrence Keppie, *The Making of the Roman Army, from the Republic to Empire*, Londres, 1998
Koenig 1994	Yvan Koenig**,** *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne,* Paris, 1994
Lejeune 1985	Michel Lejeune et *alii,* « Le plomb magique du Larzac et les sorcières gauloises », *Etudes Celtiques* 22 (1985), p. 95-117
Leclercq 1907	Henri Leclercq, *s.v.* « Amulette », *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 1.2, Paris, 1907, col. 1754-1860
Linder, Scheid 1993	M. Linder, John Scheid, « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne »,

Archives de Sciences Sociales des Religions 81 (janv. - mars 1993), p. 47-62

MacMullen 1998 — Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme, du IIe au VIIIe siècle*, Paris, 1998

Maguire 1995 — Henry Maguire, « Magic and the Christian image », dans H. Maguire (éd.) *Byzantine Magic*, Washington, 1995, p. 51-71

Moreau 2000 — Alain Moreau, « Petit guide à l'usage des apprentis sorciers », dans A. Moreau, J.-C. Turpin (éd.), *La magie, Actes du colloque international de Montpellier, (25-27 mars 1999)*, Montpellier, 2000, vol. I, p. 5-39

Mouterde 1930 — René Mouterde, « Envoûtement d'une écurie de course de la Béryte romain, Le glaive de Dardanos, objets et inscriptions magiques de Syrie », *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph* 15, fasc. 3, Beyrouth, 1930, p. 51-137.

Perdrizet 1922 — Paul Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris. *Études de démonologie gréco-orientale*, Strasbourg, 1922.

Rey 1998 — Florence Rey, *La guerre au Proche-Orient du quatrième au premier millénaire avant J.-C. Approche sociologique du phénomène,* Mémoire de DEA, Université Paris 1, 1998

Robert 1965 — Louis Robert, « Échec au mal », *Hellenica XIII,* Paris, 1965, p. 265-271

Russel 1995 — James Russel, « The archaeological context of magic in the early Byzantine period », dans H. Maguire (éd.) *Byzantine Magic*, Washington, 1995, p. 35-50

Saglio 1887 — Edmond Saglio, *s.v.* « clavus », *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments* 1.2, Paris, 1887, col. 1238-1242

Scheid 1985 — John Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985 (réimpr. 2001)

Schlumberger 1892 — Gustave Schlumberger, *Amulettes byzantins anciens destinés à combattre les maléfices et les maladies*, Paris, 1892

Scholem 1988 — Gershom Scholem, *La kabbale, une introduction, origines, thèmes et biographies*, Paris, 1988

Seyrig 1934 — Henri Arnold Seyrig, « Invidiae medici », *Beyritus* 1 (1934), p. 1-11

Stern, Mark, Mirsky 1998 — David Stern, David Mark, J. Mirsky, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical*

Hebrew Literature, New Haven, 1998, p. 167-168, 183-184

Tomlin 1988 — Roger Tomlin, « The finds of the sacred spring », dans B. Cunliffe, *The Temple of Sulis-Minerva at Bath, t.* 2, *Committee for Archaeology Monograph* 16, Oxford, 1988

Trombetta 1998 — Pierre-Jean Trombetta, « Le bon membre et le mauvais-œil », dans *Profane et sacré en pays meldois, Catalogue d'exposition*, Meaux, 1998, p. 137-142

Turcan 1992 — Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, 1992

Vakaloudi 1998 — Anastasia D. Vakaloudi, « The kinds and the special function of the ( ) epodes in apotropaic amulets of the first byzantine period », *Byzantinoslavica* 1998, p. 222-238

Vakaloudi 2000 — Anastasia D. Vakaloudi, « and the role of the apotropaic magic amulets in the early byzantine empire », *Byzantion* 70.1 (2000), p. 182-210

Vakaloudi 2003 — Anastasia D. Vakaloudi, « Influences of the religious syncretism in the early byzantine society », *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantininisk* 53 (2003), p. 1-21

Vernant 1999 — Jean-Pierre Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes,* Paris, 1999

Versnel 1991 — Hendrik Versnel, « Beyond cursing, the appeal to justice in judicial prayers », dans C. Faraone, D. Obbink, *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, New-York, Oxford, 1991, p. 60-105

Veyne 1991 — Paul Veyne, « *Les droits de la conscience publique sur la conduite individuelle : un constat ethnologique »* dans P. Veyne, *La société romaine*, Paris, 1991, p. 57-87

Wiggermann 2002 — Franz A. M. Wiggermann, « L'iconographie de la magie mésopotamienne », dans Y. Koenig, *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition, Actes du colloque (29-30 septembre 2000, Musée du Louvre),* Paris, 2002, p. 371-396.

Wünsch 1898 — Richard Wünsch, *Setianische Verfluchunstafeln aus Rom,* Leipzig, 1898

Yacoub 1995 — Mohamed Yacoub, *Splendeurs des mosaïques de Tunisie,* Tunis, 1995

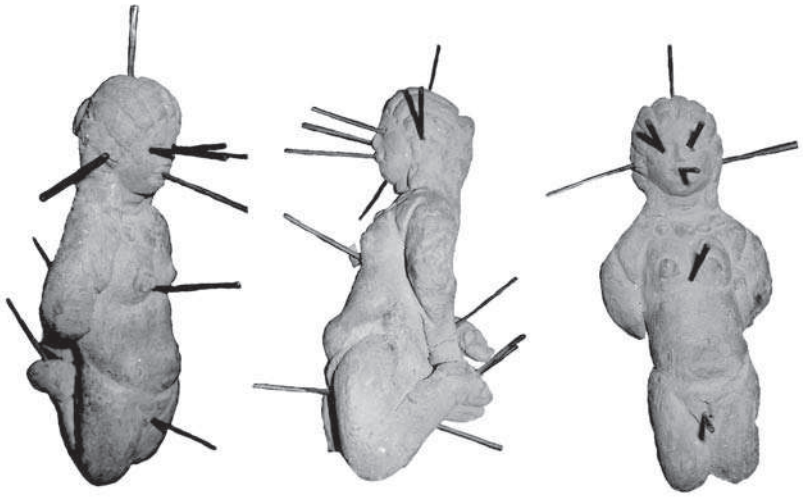

Fig. 1 : Figurine « d'envoûtement » - argile (Égypte), Musée du Louvre. Magali Bailliot.

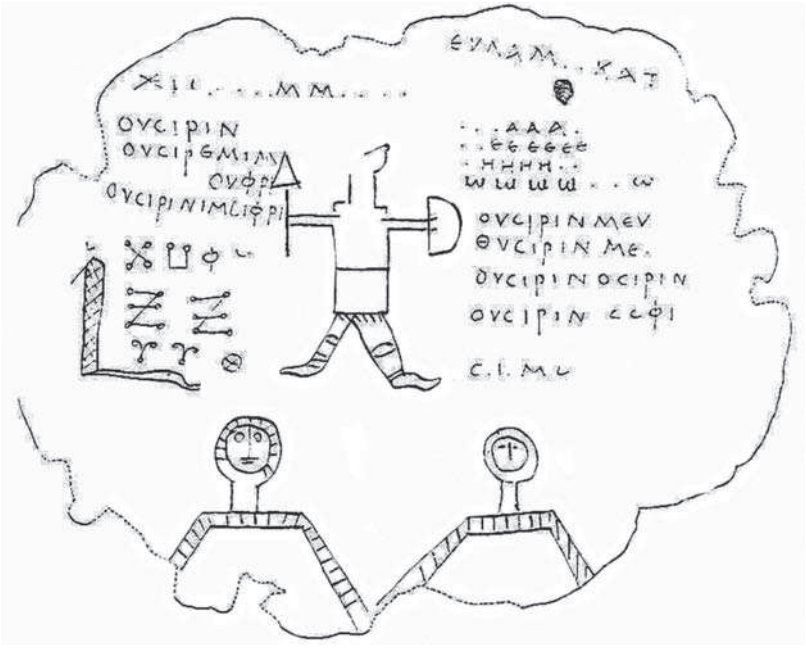

Fig. 2 : *Defixio* - plomb (Rome, IVe-Ve siècles). Scène de victoire : Seth brandissant un arc (d'après WÜNSCH 1898, n° 12).

Fig. 3 : *Defixio* - plomb (Rome, IVe-Ve siècles). Seth victorieux
(d'après Wünsch 1898, p. 14-19, fig. 16 ; Gager 1992, n° 13, fig. 9).

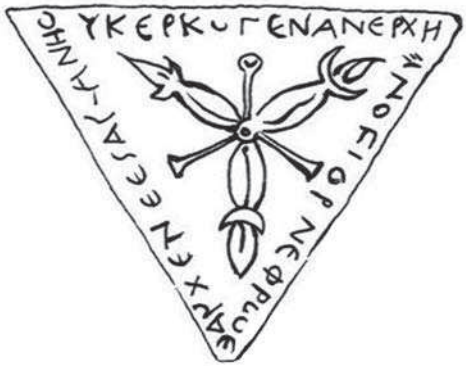

Fig. 4 : Bague-amulette - argent (Liban). Trois poignards et trois clous entourés de trois mots magiques (d'après Jalabert et *alii* 1955, n° 1285, p. 39). Magali Bailliot.

Fig. 5 : Amulette - bronze (Smyrne, VIe-VIIe siècles). Avers : Salomon terrassant un démon féminin ; légende : *Fuis ! la détestée, Salomon te chasse (ou que Salomon te chasse), Sisinnius Sisinnarius* = C C C C C C C C. Revers : œil transpercé par trois poignards (ou pointes de javelot) et attaqué par un scorpion, un ibis (ou une autruche) et un serpent ; légende : *Sceau de Salomon, écarte tout mal de celui qui (te) porte* = C C C C ( ) . ; dans le champ : Φ[Θ]ONOC. Paris, Cabinet des Médailles (d'après SCHLUMBERGER 1892, n° 1).

Fig. 6 : Amulette - bronze (Beyrouth, IVe-Ve siècles). Avers : cavalier + croix ansée, deux lettres latines (S et I) des signes magiques (un *X* dans un cercle et un Z aux terminaisons bouletées). Revers : lion + et 2 mots frustes : [ ]( ) ( ) [ ] [ ] [ ] (d'après MOUTERDE 1930, p. 41, fig. 21).

Fig. 7 : Amulette (Carthage). Avers : cavalier tenant une croix dans la main droite et un démon (tête surmontée de quatre pointes) ; légende : *Sceau de Salomon, au secours* = C C C C ... Revers : buste de Christ nimbé et placé entre deux anges ailés ; légende : *Salomon, fuis la détestée, l'ange Arkhaf te chasse* = C C C [ ] (d'après LECLERCQ 1907, col. 1849-1850, fig. 507).

Fig. 8 : *Defixio* - plomb (Carthage, IIIe-IVe siècles). *Seth* en hippopotame. Musée Archéologique de Carthage (= Audollent 1904, n° 255). Magali Bailliot.

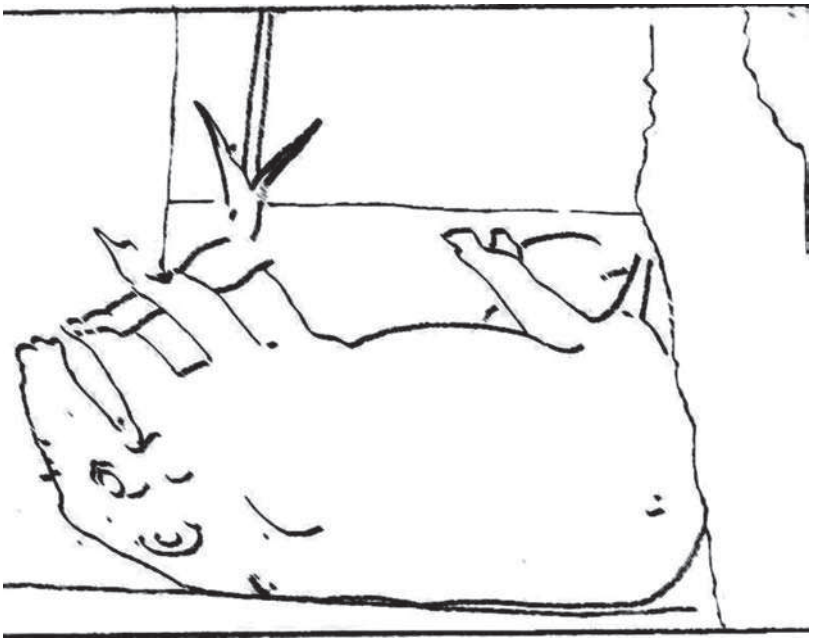

Fig. 9 : Décor - Temple d'Horus d'Edfou, couloir extérieur (Égypte ptolémaïque). Fête de la victoire d'Horus sur Seth : le Roi dépèce une effigie d'hippopotame personnifiant Seth (d'après www.nomades.net/legendes/EGY03204.html). Magali Bailliot.

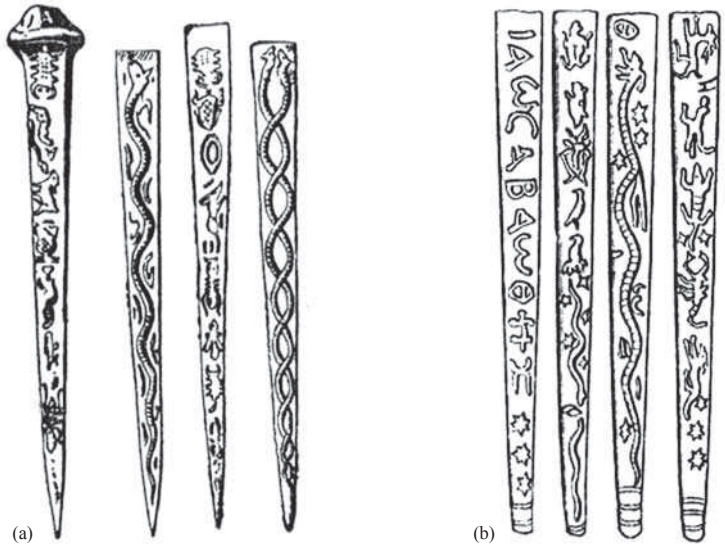

Fig. 10 : a - b, Clous prophylactiques (d'après Saglio 1887, col. 1241, fig. 1616 ; Leclercq 1907, col. 1793, fig. 478).

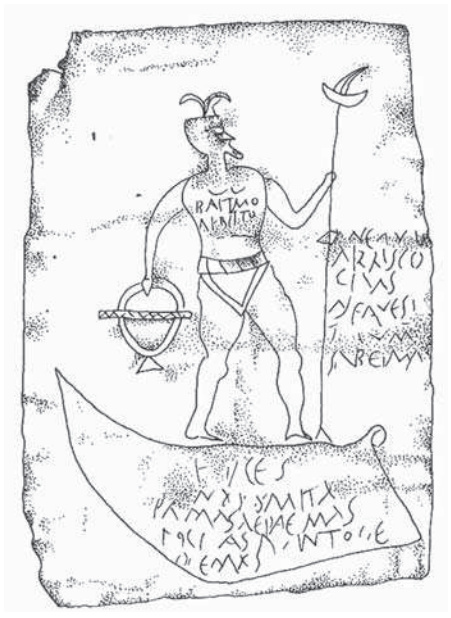

Fig. 11 : *Defixio* - plomb (Hadrumète, IIIe-IVe siècles). Personnage (Seth) doté d'une crête au sommet de la tête, brandissant un fouet et une torche (d'après Audollent 1910, n° 10, p. 142-148, fig. 29). Magali Bailliot.

Fig. 12 : Amulette (Russie, XIe siècle). Saint Nicétas assommant le diable avec un marteau (d'après GRABAR 1974, p. 536).

Fig. 13 : Plaque magique (Grèce, XIe siècle). Couple impérial (Constantin et Hélène) maintenant une croix prophylactique. Byzantine and Christian Museum, Hellenic Ministry of Culture (inv. 2571/T543/exposition : *From the Christian Collection to the Byzantine Museum* / 29 march - 31 october, 2002). Magali Bailliot.

Fig. 14 : Relief. Cavalier thrace, figuré en militaire
(écharpe flottante, tunique courte, lance et bouclier) (d'après Gočeva 1986, p. 242, n° 8).

LE CULTE DE SAINT DÉMÉTRIOS À THESSALONIQUE 1430 – 1493 : DES BYZANTINS AUX OTTOMANS

Charalambos Bakirtzis
Éphorie des Antiquités byzantines, Thessalonique

Résumé **–** Dans sa description de la prise de Thessalonique par les Ottomans en 1430, Jean Anagnostes évoque la profanation de la tombe de saint Démétrios, mais aussi le respect que manifestèrent certains des conquérants pour les vertus guérisseuses de la myrrhe du saint. La décision de Murat II de laisser la basilique aux mains des Chrétiens et le sacrifice d'un bélier offert de sa part dans l'église officialisèrent la participation des Musulmans au culte du Saint protecteur de la ville. — Après 1430, et jusqu'en 1493, la myrrhe reste donc un élément du culte du saint : elle provenait, disait-on, de son tombeau, qui fut conservé dans l'angle nord-ouest de l'église. Elle s'écoulait dans une vasque de marbre d'époque paléochrétienne placée à cet effet sous un baldaquin devant la façade occidentale de la basilique. Les pèlerins, Chrétiens et Musulmans, recueillaient la myrrhe dans des fioles en verre. Sous Bajazet II, en 1493, la transformation de la basilique en mosquée Kassimié témoigne de la part plus grande prise désormais par les Musulmans dans le culte de saint Démétrios – Kassim. La tombe de Saint Démétrios isolée du reste de la mosquée Kassimié, resta un lieu de pèlerinage des Chrétiens et des Musulmans.

Περίληψη **–** Ο Ιωάννης Αναγνώστης στην περιγραφή της κατάληψης της Θεσσαλονίκης από τους Οθωμανούς το 1430, αναφέρεται στη βεβήλωση του τάφου του Αγίου Δημητρίου, αλλά επίσης και στο σεβασμό τον οποίο έδειξαν ορισμένοι από τους κατακτητές για τις θεραπευτικές ιδιότητες του μύρου του αγίου. Η απόφαση του Μουράτ Β΄ να παραμείνει στους Χριστιανούς η βασιλική, και η θυσία ενός κριού, προσφορά εκ μέρους του στην εκκλησία, επισημοποιούν την συμμετοχή των Μουσουλμάνων στη λατρεία του αγίου-προστάτη της πόλης. — Μετά το 1430 και μέχρι το 1492, το μύρο εξακολουθεί να

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 171-188
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 171-188

αποτελεί ένα στοιχείο της λατρείας του αγίου : προερχόταν, λέγεται, από τον τάφο του, ο οποίος διατηρήθηκε στη βορειοδυτική γωνία της εκκλησίας. Ερεε σε μια μαρμάρινη φιάλη παλαιοχριστιανικής εποχής η οποία είχε τοποθετηθεί για αυτό το λόγο κάτω από ένα περιστύλιο μπροστά στη δυτική πρόσοψη της εκκλησίας. Οι προσκυνητές, Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι, τοποθετούσαν το μύρο σε γυάλινα μυροδοχεία (*fiachette de pellegrino*). Το 1492, όταν σουλτάνος ήταν ο Βαγιαζίτ Β΄, η μετατροπή της βασιλικής σε τζαμί Kassimié μαρτυρεί τη μεγαλύτερη παρουσία στο εξής των Μουσουλμάνων στη λατρεία του αγίου Δημητρίου – Kassim. Ο τάφος του, απομονωμένος από το υπόλοιπο μέρος του τζαμιού Kassimié, παρέμεινε ένας χώρος προσκυνήματος των Χριστιανών και των Μουσουλμάνων.

Notre communication portera sur le culte de saint Démétrios à Thessalonique pendant la période qui suivit la prise de la ville par les Ottomans en 1430 jusqu'à la conversion de la basilique de saint Démétrios en mosquée sous Bajazet II en 1493[1]. En l'espace de deux à trois générations, saint Démétrios se mua en musulman Kassim et l'église du saint patron de Thessalonique en *djami* Kassimié, c'est-à-dire en mosquée[2]. Pour mieux appréhender les faits et les conditions de cette conversion, il serait utile de prendre en considération deux paramètres :
– les transfigurations sont un élément caractéristique de la personnalité de saint Démétrios, le saint patron de Thessalonique n'hésitant pas à changer de figure quand les besoins de la cité le réclamaient[3]. Ainsi saint Démétrios apparaît comme un saint qui remplaça à Thessalonique Cabire, comme consul ou officier consulaire, comme combattant, fantassin ou cavalier, martyr de la foi, ou encore myroblète ; avec l'arrivée des Ottomans, il se met à porter l'arc et les trois flèches, symboles de la souveraineté turque[4] ;
– la société proto-ottomane du XVe siècle à Thessalonique était porteuse de la

1. Sofianos 2001, p. 114-115 ; Soteriou 1952, p. 27-28 et 228-229, fig. 92. L'inscription arabe, datée de l'année 894 de l'hégire (= 1493), est conservée au musée de la Crypte de saint Démétrios. L'année précédente, 1492, a vu l'installation à Thessalonique des Juifs Sefardim (Mazower 2004, p. 46-65). Pour une image d'ensemble de Thessalonique après 1430, voir Hadjitryphonos 2003 et Mazower 2004, p. 31-45.
2. Kiel 1970, p. 143. Demetriades 1983, p. 292. On ne sait pas qui est Kassim. Hasluck 1929, p. 164 pense qu'il était le sixième imam. Balivet 1999, p. 257 dit qu'il était un saint musulman, Kassim Baba (« Le Père Automne »), et Kiel 1970, p. 143, croit que Kassim est simplement l'équivalent musulman de saint Démétrios. Je pense que le nom de Kassimié est passé du sanctuaire de quartier voisin mescid-I hazret-I Kasim Pasa mentionné en 1478 (Lowry 1980, p. 273) à la basilique de saint Démétrios. La Rotonde de Thessalonique nous donne un autre exemple de changement de nom à une époque récente : elle a pris son nom de saint Georges d'après la dépendance voisine, dédiée à saint Georges, du monastère de Gregoriou sur le Mont Athos.
3. Bakirtzis 2005.
4. Lemerle 1980-81, p. 1-10 ; Bakirtzis 1995, p. 60-62 ; Zachariadou 1998, p. 689-693.

politique d'adaptation, pratiquée par les premiers sultans, ce que Heath Lowry montra récemment, mettant en cause la théorie fondamentale de Paul Vitek sur les *ghazis*[5]. La façon dont les choses évoluèrent à Thessalonique et précisément à la basilique de saint Démétrios semble lui donner en partie raison, comme on la verra par la suite.

Anagnostes, dans son récit sur la prise de Thessalonique en 1430 et notamment sur le saccage de la sépulture de saint Démétrios, parle de la myrrhe qui jaillissait sans cesse du sépulcre inhumé sous les plaques tombales[6]. Il relate aussi la considération de certains Ottomans à l'égard des propriétés thérapeutiques de la myrrhe du saint (50. 6-11) :

| ; ; ; [, ; ; ;
; { ; :
; ; | ; ,
| [.

Mais ceux qui étaient plus censés que les autres prirent soin de l'emporter avec eux, et de la toucher avec respect et déférence, parce qu'ils étaient informés par ceux qui s'y connaissaient – les avisés – qu'elle était le meilleur des médicaments pour toute sorte de souffrances.

Anagnostes relate ici des faits qui se sont déroulés à Thessalonique, des manifestations de dévotion auprès du tombeau du saint, de la part aussi bien de Chrétiens que de Musulmans qui n'étaient pas opposés au culte de saints chrétiens, ceux qu'il qualifie de « censés ». En ce qui concerne les « avisés » qui connaissaient déjà les propriétés thérapeutiques de la myrrhe de saint Démétrios et qui incitaient les autres Turcs à la respecter et à l'emporter chez eux, il doit s'agir de Turcs ou convertis ou crypto-chrétiens déjà sur place avant 1430, dès 1387-1403, période de la première domination turque de Thessalonique, ou de leurs descendants[7]. Ces populations entretenaient des rapports avec les Chrétiens et avaient sans doute

5. Lowry 2003.

6. Anagnostes 48. 31-50. La disposition du tombeau sur deux niveaux au XVe s. correspond à la description que Jean Stavrakios en donne pendant la seconde moitié du XIIIe et au commencement du XIVe siècle (Stavrakios, p. 161), ainsi qu'aux reliquaires qui le représentent tel qu'il était après et peut-être même avant la querelle iconoclaste (Grabar 1950, p. 3-28 ; Loverdou-Tsigarida 2004, p. 391-400).

7. Balfour 1979, p. 43, 10-12. Leurs pratiques rituelles, telles que les décrit l'archevêque de Thessalonique Siméon (1416/17-1429) (Balfour 1979, p. 42, 35) avec leurs ajlalagav» (invocations à Allah) et leurs ojrchvsei» (danses en groupe) renvoient aux derviches qui au XVe s. n'hésitaient pas à pratiquer les rites chrétiens pour affirmer leur croyance en l'identité profonde de l'Islam et du Christianisme (Balivet 1999, p. 250 ; Bakirtzis 2002a, p. 187 ; Necipoğlu 1994, p. 157). Les habitants « infidèles » de Thessalonique, dont Doukas 29, p. 198, 17-18, rapporte qu'ils ont été torturés par les Vénitiens (1421-1430), étaient probablement des Turcs ou des Chrétiens islamisés « avisés ».

adopté nombre de leurs us et coutumes[8]. On connaît probablement l'un de ces « avisés » musulmans de Thessalonique à la date de 1478 : Kara Junus, dit Selâniklu, c'est-à-dire originaire de Salonique et non pas venu d'ailleurs après la conquête de 1430 ; les noms de ces nouveaux arrivants indiquaient d'ailleurs le plus souvent leur métier[9]. Les débuts du culte rendu à saint Démétrios par les Musulmans remontent donc à la période de la première prise de Thessalonique par les Ottomans (1391-1403) ou même avant, au moment où une garnison de janissaires était installée dans l'acropole de la ville (1387-1391)[10].

Ces rapports dans le domaine du sacré ont en quelque sorte été officialisés par Murat II, qui, après la conquête et en signe de respect, immola de ses propres mains un bélier (*kurban*) à l'intérieur de la basilique et décida d'en céder la gérance aux Chrétiens, à condition que tout le mobilier sacré en soit retiré[11]. Cette décision s'appliqua dans ses deux parties dès sa promulgation. Doukas et une note de 1569 assurent que la basilique de saint Démétrios échappa à l'islamisation en 1430 et resta aux mains des Chrétiens[12]. La deuxième partie de la décision de Murat II ne diffère en rien des mesures que prenaient les Turcs chaque fois qu'ils transformaient des églises chrétiennes en sanctuaires musulmans. Par exemple, dans la basilique de l'Acheiropoietos de Thessalonique, qui fut transformée immédiatement après la prise de la ville en 1430, on retira l'ambon de marbre de la nef centrale : des fragments en ont été remployés dans un mur de la période ottomane du narthex de la basilique. Il se produisit exactement la même chose dans la basilique de saint Démétrios : l'ambon fut enlevé de sa place dans la nef

8. Les conseils que les « avisés » ont donnés aux Turcs qui se sont installés à Thessalonique après la prise de la ville en 1430 ne diffèrent pas de la pratique du culte de la myrrhe chez les Chrétiens telle que la décrit Démétrios Chrysoloras, auteur et officier à Thessalonique de 1403 à 1408 (*Gregorios Palamas* 40 [1957], p. 349).

9. Lowry 1980, p. 286-287 restreint les porteurs de l'épithète Selâniklu (= Thessalonicien) « to those who are the descendants of the first round of deportees from Yenice Vardar (*ca.* 1430) ». Les Turcs du Yenice Vardar s'installèrent dans les quartiers chrétiens de Thessalonique en se regroupant par tribus et non par métiers comme ils le firent à Serres (Beldiceanu 1973, p. 37 et 49), justement parce que dans ces quartiers étaient déjà dispersés et installés les « avisés ».

10. Vacalopoulos 1983, p. 165-171.

11. Doukas 29, p. 201 : ; ; , , ; , ; : ; ; / ; ; ; { , , ; : ; ; ; ; { , (Tsaras 1985, p. 97). Markos Eugenikos (1394-1445), p. 48, rapporte le même événement. Selon Hasluck 1929, p. 29-30, « at the conquest of Salonica Sultan Murad II, before entering S. Demetrios, sacrified a ram with his own hands, after which he proceeded without scruple to sack the church. The sacrifice was of course apotropaic and amounted to an acknowledgment of the hostile potentialities of the church ». Cette opinion est contredite par le texte de Doukas, qui dit précisément que le sacrifice a eu lieu dans l'église, après l'entrée de Murat dans celle-ci, et qu'il constituait un acte de vénération.

12. Doukas : voir note précédente. Sofianos 2001, p. 114.

centrale, et plusieurs de ses éléments ont été retrouvés dans un mur du côté nord de la crypte[13]. Inversement, des éléments de parapet ont été retrouvés remployés comme marches d'escalier du minaret construit en 1493 seulement[14] : cela signifie que les parapets, qui n'avaient aucun rôle dans la liturgie chrétienne de la basilique, sont restés en place jusqu'au moment de la transformation de celle-ci en mosquée. Ainsi d'un côté Murat II, tenant compte de l'influence des « avisés », perpétue la politique accommodante de ses prédécesseurs ; d'un autre côté, il prend les mesures nécessaires pour que l'Islam devienne la religion officielle de la ville et de l'état. De fait, le fonctionnement de l'église chrétienne dépourvue de ses constituants hiératiques (autel, chaire, ambon, templon, icônes, etc.) est incomplet sinon impossible. Murat II créa donc les conditions pour la mise en place d'aménagements intérieurs propres à l'Islam, autrement dit pour sa transformation en lieu de prière au prophète et pour la limitation progressive du culte chrétien à l'intérieur du tombeau seulement.

Après son saccage en 1430, le tombeau de saint Démétrios, qui occupe de nos jours encore deux compartiments à l'angle nord-ouest de la basilique, a été réparé[15]. Une inscription concernant cette réparation est gravée sur une plaque tombale en marbre[16] (fig. 1) :

; /

Le saint tombeau a été remis en état par Léon l'Étériote.

L'inscription laisse supposer que les réparations du tombeau du patron de la ville n'ont pas été entreprises par des représentants de la communauté ou par l'Église de Thessalonique, mais par un privé, chrétien, occupant d'après son nom, Etériote, un poste supérieur dans l'administration ottomane, comme chef de police (?)[17]. On observe là une amorce de déclin dans les liens forts qui unissaient le saint à sa ville.

Déjà pendant l'occupation latine de Thessalonique (1204-1224) des fragments

13. Loverdou-Tsigarida 1992, p. 645.

14. Soteriou 1952, p. 159, pl. 51b.

15. Bakirtzis 2002a, p. 188-189. Le tombeau n'a pas été réparé au lendemain de la prise de la ville, sans doute parce qu'après la mort de l'archevêque Siméon, en septembre 1429, l'Église de Thessalonique est restée sans chef jusqu'en 1432 environ (Glavinas 1978, p. 331-345 ; Dennis 2003, p. 261). Cyriaque d'Ancône mentionne en 1431 la majestueuse église de saint Démétrios, mais ne parle ni de son tombeau ni de sa myrrhe (Vickers 1976, p. 75-82 ; Tambake 1998, Appendix n° 5).

16. Papageorghiou 1908, p. 362, pl. IX.2. Cette plaque était remployée, à l'envers, comme dalle de sol (*ibid.*, p. 325).

17. Du Cange 1688, *s.v.* . Le Chrétien Mavrozoumis, qui hébergea Grégoire Palamas et sa suite lors de leur captivité à Biga (1354), ville byzantine de Bithynie qui venait d'être conquise par les Ottomans (Philippides-Braat 1979, p. 144) était également *étériarche*.

de la relique de saint Démétrios avaient pris le chemin de l'Occident ; il circulait des rumeurs selon lesquelles sa dépouille aurait été jetée dans un puits devant le pilier nord-ouest de la sacristie, d'où la myrrhe sacrée jaillissait dans la crypte de la basilique[18]. La myrrhe cependant n'a pas cessé de se manifester dans le culte de saint Démétrios après 1430. Quarante ans plus tard, en 1470, Giovanni Maria degli Angiolello, de passage à Thessalonique, mentionne l'huile qui sourdait du corps et de la tombe de saint Démétrios[19]. À la question de savoir où et comment on la recueillait durant cette période, une réponse crédible nous est donnée par un reliquaire d'argent doré de saint Démétrios (fig. 2), daté du XVIIe siècle, conservé à Moscou, copie probablement d'un autre reliquaire ou d'une gravure sur bois antérieure[20]. Sur un des côtés, trois coupoles figurent de façon conventionnelle l'église de saint Démétrios, avec son tombeau et sa relique à l'intérieur ; devant l'église, une vasque ronde autour de laquelle six personnes, deux debout et quatre à genoux, reçoivent la myrrhe. La scène du reliquaire reproduit fidèlement la situation telle qu'elle s'établit : à l'intérieur de la basilique le tombeau, à l'extérieur la vasque en marbre installée à cette époque sous le péristyle à huit colonnes tout près de la façade occidentale, afin de recueillir la myrrhe[21]. La vasque monolithe de marbre date de l'époque paléochrétienne (V^e^ ou VIe s.) : on ignore sa fonction et son emplacement originels. Georgios et Maria Soteriou affirment qu'il s'agit de la vasque (phiale) de la cour de la basilique[22]. Le péristyle est bien postérieur à la vasque de marbre elle-même : il a été détruit comme construction récente à la fin des années 1940. Grâce à des photographies (fig. 3), on sait que ses marbres, colonnes et chapiteaux, étaient des *spolia* ; son sol était à un niveau plus élevé que celui de la basilique (fig. 4). La phiale ressemble à celles, postérieures, du Mont Athos, mais présente un profil plus élancé. Les Soteriou la datent de la dernière période de Byzance, G. Corbett (1949) en revanche de la période turque[23]. On a retrouvé dans le narthex de la basilique des inscriptions allant de 1467 à 1475 ainsi que des monogrammes en rapport avec la sépulture de saint Démétrios[24]. Leur présence est probablement liée aux aménagements hydrauliques du cours de la myrrhe à cette période, quand elle cessa de jaillir dans la crypte après 1430.

18. Bakirtzis 2002b, p. 526-527.
19. Tambake 1998, Appendix n° 8.
20. Ziuzeva 2003, p. 296-297. Cette datation du reliquaire au XVIIe s. s'appuie, me semble-t-il, sur sa ressemblance avec la description de Evlija Celebi (XVIIe s.). Mais la comparaison avec d'autres œuvres du même musée, en particulier du point de vue de la technique de gravure, suggère que le reliquaire pourrait être plus ancien, du XVe s.
21. Papageorghiou 1908, p. 372, pl. XIII.4. Bakirtzis 2002a, p. 188.
22. Soteriou 1952, p. 69
23. Soteriou 1952, p. 69-70 ; Cormack 1985, p. 60, fig. 3 ; Mentzos 2001, p. 225 et Velenis 2005, p. 38 pensent à une date méso-byzantine. Je pense pour ma part impossible qu'une construction indépendante, couverte d'une lourde coupole reposant sur des colonnes, se soit conservée intacte depuis la période méso-byzantine jusqu'en plein XXe s.
24. Soteriou 1952, p. 27.

Dans cette hypothèse, l'installation de la vasque en marbre vers 1467 – 1475 paraît justifiée. Elle permettait d'associer le culte de la myrrhe et la purification des Musulmans avant qu'ils ne pénètrent dans le lieu de prière.

Joos van Ghistele dit qu'il visita la basilique en 1483 (?). Il mentionne la myrrhe en précisant que les pèlerins la recueillaient dans des flacons en verre (*slaachclkins van glase*)[25]. Ces flacons ne sont autres que les *fiachette da pellegrino*, fabriqués en masse dans des ateliers, vénitiens et autres, au cours des XIVe et XVe siècles : il s'agit de petits flacons à corps aplati et goulot fin et long, dont un spécimen a été mis au jour dans les fouilles de la basilique de saint Démétrios[26] (fig. 5). Ce renseignement dû à Joos van Ghistele laisse donc supposer qu'à cette époque la production des ampoules en plomb, les *koutrouvia* de l'époque byzantine, a cessé. Ces *koutrouvia* fournis par l'Église de Thessalonique aux pèlerins contenaient la myrrhe provenant de la sépulture de saint Démétrios ou de celle de sainte Théodora. Ornés de leurs icônes respectives ou de celles d'autres saints, ils constituaient en eux-mêmes des objets sacrés, des amulettes[27]. Leur remplacement par les *fiachette* communes en verre, anonymes et largement diffusées, témoigne d'une modification décisive dans le sens d'un relâchement du rapport du saint avec sa propre myrrhe.

L'ultime témoignage concernant la myrrhe de saint Démétrios nous vient du moine russe Issaïe, qui visita Thessalonique en 1489[28]. Nous ne sommes pas à même de savoir ce que Issaïe a pu voir de la basilique quatre ans avant sa conversion en mosquée. Sans doute n'a-t-il pas pu se recueillir devant le tombeau du saint, dont il ne donne aucune description. Il fait simplement état de coutumes, de croyances populaires qu'on lui avait rapportées :

> Dans la ville de Salonique s'élève l'église du grand Dimitri soutenue par soixante-dix colonnes. Sous l'église, parmi les colonnes, se trouvent encore deux églises (= la crypte), et, dans l'intérieur de l'église de Saint Dimitri, on compte douze colonnes en jaspe, deux cent soixante en marbre, et quarante en pierre ; la partie supérieure (de l'église) est en bois ; un bon tireur peut à peine atteindre d'un bout à l'autre de l'église. Les reliques du saint Dimitri reposent au milieu de cette église dans un puits, au-dessous duquel se trouve son cercueil et le jour de la fête du saint, il en sort tant d'huile sainte qu'on ne parvient pas à l'épuiser ; un ruisseau conduit de ce puits dans la mer (*thalassa* = bassin sacré) et quand l'huile sainte coule dans le ruisseau, si un animal quelconque noir, ou quel qu'il soit, traverse en ce moment le ruisseau, il devient blanc. L'huile sainte sort de saint Dimitri trois fois par an, et le jour de la fête du saint on met deux candélabres à ses côtés et on allume dessus des cierges dorés et six cents lampes à huile en

25. Papazotos 1995, p. 51-56.
26. Antonaras 2001, p. 199-202.
27. Bakirtzis 1990, p. 140-149.
28. Tambake 1998, n° 7.

verre. On allume au-dessus du métropolitain (= saint Démétrios) de Salonique soixante lampes en verre placées en cercle.

Il est probable qu'en 1489 les Chrétiens n'avaient plus le contrôle du fonctionnement de la basilique. L'accès au tombeau du saint n'était plus libre, l'écoulement de la myrrhe dans la vasque de marbre (la *thalassa* d'Issaïe) était limité à trois jours par an (peut-être consécutifs ? 25, 26 et 27 octobre ?) ; le jour de la fête votive du saint seulement, le 26 octobre, un service se tenait auprès de son tombeau et non dans l'église.

D'après un *tahrir defter* rédigé pour des raisons fiscales onze ans auparavant, en 1478, le quartier de saint Démétrios comptait 605 habitants musulmans et 263 chrétiens ; c'était donc le quartier avec le plus faible pourcentage de chrétiens (30,3 %) de toute la ville ; et parmi eux pas un seul prêtre[29]. Quatorze années avant sa conversion en mosquée l'église fonctionnait déjà comme lieu de prière musulman. Nous ne sommes toutefois pas en mesure d'interpréter l'inscription à la mine de plomb sur le pilier nord-est de la branche méridionale du transept : elle mentionne le dieu de saint Démétrios mais ne comporte aucun symbole chrétien[30] ; faut-il y voir une manifestation du syncrétisme islamo-chrétien ? Faut-il l'attribuer à un Chrétien ou à un Musulman déviant ?

On se rend compte en effet que deux générations après la chute de la ville l'importance de l'église de son saint patron se trouve considérablement amoindrie : le *katholikos naos* de jadis mentionné par Kameniates (904) et Anagnostes (1430), n'est plus qu'une église paroissiale, les Chrétiens sont peu nombreux à ses abords et, par rapport au nombre de Musulmans, dans la plus faible proportion de toute la ville. Certes, ils disposaient sur ordre de Murat II de la gérance de l'édifice, mais aucun office ne s'y tient ; il s'est transformé en lieu de prière comme les mosquées. Le tombeau de saint Démétrios, reconnu toujours des citoyens et des pèlerins comme le saint patron de la ville (voire le métropolitain dans la description d'Issaïe), n'est accessible que le jour de sa fête votive et la myrrhe n'est disponible que trois jours par an. Tout ceci avec le consentement de l'Évêché de Thessalonique, qui, ayant des besoins plus pressants dans d'autres paroisses, plus populeuses et plus centrales, n'avait nommé aucun officiant à la basilique de saint Démétrios parmi les neufs dont elle disposait en 1478[31].

Néanmoins quatre ans plus tard, en 1481/2, le puissant gouverneur de Thessalonique Ishak pasha[32] ne refusa pas l'édification, à l'intérieur de la basilique, entre

29. Lowry 1980, p. 273-274.

30. Soteriou 1952, p. 234. Bakirtzis 2002a, fig. 6 et p. 188, n. 91 : ( ) *f* *f* ; *f* [; *f* ; { *f* ; *f* *f* ; *f* ( ) *f* ... ( ) .

31. Lowry 1980, p. 283, t. V.

32. Ishak pasha était l'un de ces Chrétiens qui entrèrent au service des Ottomans, soit comme pri-

le pilier nord-ouest et la première colonne de la colonnade nord, d'un majestueux tombeau (fig. 6), réalisé à Venise, probablement dans l'atelier de Pietro Lombardo, et transporté à Thessalonique par bateau[33]. Au-delà de sa place d'honneur face à l'accès au tombeau de saint Démétrios, on ne peut négliger le fait que ce monument dérobe le tombeau du saint à la vue depuis l'entrée méridionale principale de la basilique : il l'isole et contribue à cantonner le culte chrétien au seul tombeau, annonçant ainsi la séparation définitive de celui-ci du reste de l'église[34]. Y est inhumé Lucas Spandounes († 1481) : l'inscription gravée le qualifie, en un trimètre iambique, de « gloire de la race des Grecs » et « rejeton de Byzance »[35]. Ces expressions peuvent susciter aujourd'hui chez mes compatriotes des sentiments de fierté nationale, mais il ne faut pas oublier qu'au XVe siècle Mehmet II le Conquérant, son fils Bajazet II ou Selim I s'autoproclamaient César (*Keysar*) et roi (*basileus*) de Constantinople et des Romains (*Padisah-I Konstantiniye* et *Padisah-I Rum*), tout comme les empereurs byzantins[36]. Par ailleurs l'édification d'un tombeau comparable aux édifices mortuaires des doges vénitiens, à l'intérieur de la basilique de saint Démétrios doit rappeler que le mort n'était pas seulement riche, mais aussi parent de Maria/Mara († 1487), fille du despote serbe Georges Branković et veuve de Murat II, le tombeur de Thessalonique[37], parent également du prince Paléologue Mesih pasha, qui la même année 1482 était grand vizir de Bajazet II[38]. Il faut voir dans le cas du tombeau de Lucas Spandounes un exemple parmi de nombreux autres du rôle que jouaient les membres de l'élite byzantine dans les cours des premiers sultans ottomans, sans que la religion fasse alors obstacle à leur ascension sociale et politique[39]. En tout cas, le tombeau de Lucas Spandounes est, comme Bouras l'a reconnu, le dernier tombeau de l'élite byzantine.

Mais au delà de ces métamorphoses, de nom et de figure, les croyances populaires sur le saint patron de Thessalonique ne se sont pas éteintes. Evliya Celebi (XVIIe siècle), tout en confondant le tombeau de Lucas Spandounes avec celui de saint Démétrios, ne réfute pas l'origine grecque de Kassim[40]. La sépulture de saint Démétrios toujours à la même place, à l'angle nord-ouest de la basilique, protégée

sonniers de guerre, soit de leur propre initiative ; il fut grand vizir et termina sa carrière comme gouverneur de Thessalonique (Lowry 2003, p. 286 de l'édition grecque).

33. Bouras 1973, p. 3-63.

34. Papageorghiou 1908, p. 336.

35. Spieser 1973, p. 178-180, n° 32.

36. Lowry 2003, p. 267 de l'édition grecque.

37. Nicol 1997, p. XIII. Maria/Mara détenait depuis 1458 le monastère de la Petite Sainte Sophie à Thessalonique, que lui avait concédée Mehmet II : Kissas 1985, p. 325.

38. Lowry 2003, p. 267-274 de l'édition grecque.

39. Sur le rôle des Byzantins au service des despotes serbes, voir Jireček-Radonić 1952, p. 370-376.

40. Tambake 1998, Appendix n° 9.

par une confrérie de derviches Mevlevi ouverte au culte populaire balkanique des saints, fut tout au long de la domination turque (1430-1912) un lieu de recueillement et de pèlerinage chrétien et musulman[41].

Sources

Anagnostes — Yannis Tsaras (éd.), *Ioannes Anagnostes,* , Thessalonique, 1958

Doukas — *Ducae, Michaelis Ducae Nepotis, Historia Byzantina, recognovit et interprete Italo addito supplevit Immanuel Bekkerus, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 18, Bonn, 1834

Eugenikos — , . 1430. , , , . , Athènes, 1997

Stavrakios — Ioannes Stavrakios, « (BHG 532) », dans Simon Paschalides (éd.), , *B',* , . , Thessalonique, 2005, p. 133-191

Bibliographie

Antonaras 2001 — Anastasios Antonaras, « Venetian Glass Pilgrim Vessels Found in Thessalonica », *Annales du 15e Congrès de l'Association Internationale pour l'Histoire du Verre*, New York, 2001, p. 199-202

Bakirtzis 1990 — Charalambos Bakirtzis, « Byzantine Ampullae from Thessaloniki », dans Robert Ousterhout (éd.), *The Blessings of Pilgrimage, Illinois Byzantine Studies* 3, Chicago, 1990, p. 140-149

Bakirtzis 1995 — Charalambos Bakirtzis, « Le culte de saint Démétrius », *Akten des XII. Internationalen Kongress für christliche*

41. Bakirtzis 2001, p. 189-197 ; Mazower 2004, p. 82.

Archäologie, Bonn 22.-28. September 1991, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 20, Münster, 1995, vol. 1, p. 58-68

Bakirtzis 2002a — Charalambos Bakirtzis, « Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios », *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), p. 175-192

Bakirtzis 2002b — Charalambos Bakirtzis, « », , , , 1412 1992, Thessalonique, 2002, p. 523-529

Bakirtzis 2001 — Charalambos Bakirtzis, « », , , , , 13 1998, Thessalonique 2001, p. 189-197

Bakirtzis 2003 — Charalambos Bakirtzis, « The Continuity and Size of Late Byzantine Thessalonike », *Dumbarton Oaks Papers* 57 (2003), p. 35- 64

Bakirtzis 2005 — Charalambos Bakirtzis, « », 1700 , , 31 2005 (sous presse)

Balfour 1979 — David Balfour, *Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica (1416-17 to 1429), Wiener Byzantinischen Studien* 13, Vienne, 1979

Balivet 1999 — Michel Balivet, *Byzantins et Ottomans : relations, interaction, succession*, Istanbul, 1999

Bouras 1973 — Charalambos Bouras, « », , 6, Thessalonique, 1973, p. 3-63

Beldiceanu 1973 — Nicoar Beldiceanu, *Recherche sur la ville ottomane au xvᵉ siècle. Étude et actes, Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul* 25*,* Paris, 1973

Cormack 1985 — Robin Cormack, *The Church of Saint Demetrios: the Watercolours and Drawings of W. S. George*, Thessalonique, 1985

Demetriades 1983 — Vassilis Demetriades, 14301912, , 61, Thessalonique, 1983

Dennis 2003 — George Dennis, « The Late Byzantine Metropolitans of Thessalonike », *Symposium on Late Byzantine Thessalonike, Dumbarton Oaks Papers* 57 (2003), p. 255-264

Du Cange 1688 — Charles du Fresne Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis,* Lyon, 1688 (réimpr. Athènes, 2003)

Glavinas 1978 — Apostolos A. Glavinas, « », 23, Thessalonique, 1978, p. 331-345

Grabar 1950 — André Grabar, « Quelques reliquaires de saint Démétrios et le martyrium du saint à Salonique », *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950), p. 3-28

Hadjitryphonos 2003 — Evangelia Hadjitryphonos, « The Urban Image of Thessalonike in the 15th Century », *550th Anniversary of the Istanbul University, International Byzantine and Ottoman Symposium (XVth Century), 30-31 May 2003*, Istanbul, 2003, p. 171-195

Hasluck 1929 — Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929

Jireček-Radonić 1952 — Konstantin Jireček-Radonić, *Istorija Srba*[2], Belgrade, 1952

Kiel 1970 — Machiel Kiel, « Notes on the History of some Turkish Monuments in Thessaloniki and their Founders », *Balkan Studies* 11 (1970), p. 123-156

Kissas 1985 — Soterios Kissas, « », 1 (1985), p. 325-340

Lemerle 1980-81 — Paul Lemerle, « Note sur les plus anciennes représentations de saint Démétrius », , période IV, 10 (1980-1981), p. 1-10

Loverdou-Tsigarida 1992 — Katia Loverdou-Tsigarida, « », . , Athènes, 1992, p. 630-647

LOVERDOU-TSIGARIDA 2004 — Katia LOVERDOU-TSIGARIDA, « », . , Athènes, 2004, p. 391- 400

LOWRY 1980 — Heath W. LOWRY, « Portrait of a City: the Population and Topography of Ottoman Selânik (Thessaloniki) in the Year 1478 », *Diptycha* 2 (1980-1981), p. 254-293

LOWRY 2003 — Heath W. LOWRY, *The Nature of the Early Ottoman State*, New York, 2003 (Traduction en grec par St. PAPAGEORGHIOU, , *Middle East Studies 7, Ottoman History*, Athènes 2004)

MAZOWER 2004 — Mark MAZOWER, *Salonica: City of Ghosts. Christians, Muslims and Jews 1430- 1950*, Londres, 2004

MENTZOS 2001 — Aristoteles MENTZOS, « 7 », , , , , 13 1998 , Thessalonique 2001, p. 217-245

NICOL 1997 — Donald M. NICOL (éd.), *Theodore Spandounes. On the Origin of the Ottoman Emperors*, Cambridge, 1997

NECIPOĞLU 1994 — Nevra NECIPOĞLU, « Byzantium between the Ottomans and the Latins. A Study of Political Attitudes in the Late Palaiologan Period, 1370-1460 », Ph.D., Harvard University, 1990 ; UMI, 1994

PAPAGEORGHIOU 1908 — Petros N. PAPAGEORGHIOU, « », *Byzantinische Zeitschrift* 17 (1908), p. 321-381

PAPAZOTOS 1995 — Thanassis PAPAZOTOS, « J. van Ghistele (1483) », 5 (1993-94), p. 51- 56

PHILIPPIDES-BRAAT 1979 — Anna PHILIPPIDES-BRAAT, « La captivité de Palamas chez les Turcs », *Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Travaux et Mémoires* 7 (1979), p. 109-222

SOFIANOS 2001 — Démétrios SOFIANOS, « », , ,

,
, , 13
1998, Thessalonique 2001, p. 101-119

Soteriou 1952 — Georgios et Maria Soteriou, , Athènes, 1952

Spieser 1973 — Jean-Michel Spieser, « Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. 1. Les inscriptions de Thessalonique », *Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Travaux et Mémoires* 5 (1973), p. 148-180

Tambake 1998 — Sapho Tambake, « , 12 19 . . . », *Byzantine Research Centre, Byzantine Monuments* 10, Thessalonique, 1998

Tsaras 1985 — Yiannis Tsaras, (1430), Thessalonique, 1985

Vacalopoulos 1983 — Apostolos Vacalopoulos, , 316 . .1983 , Thessalonique, 1983

Velenis 2005 — Georgios Velenis, « . », , Suppl. 17, Thessalonique, avril 2005

Vickers 1976 — Michael Vickers, « Cyriac of Ancona at Thessaloniki », *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976), p. 75-82

Zachariadou 1998 — Elisabeth Zachariadou, « Les nouvelles armes de Saint Démétrius », . *Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris, 1998, p. 689-693

Ziuzeva 2003 — S. G. Ziuzeva, « No 107: Kobcheg dlia mira sviatogo Dimitriia », *A Royal Church. The Holy Relics of the Annunciation Cathedral in the Kremlin.* The Moscow Kremlin State Historico-Cultural Museum- Preserve, Moscou, 2003, p. 296-297

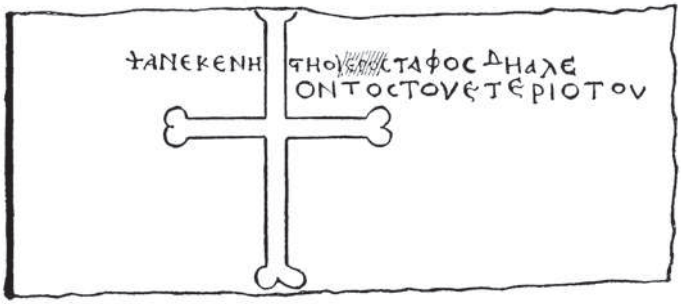

Fig. 1 : Inscription de Léon l'Étériote (d'après Papageorghiou 1908, pl. IX.2)

Fig. 2 : Reliquaire de saint Démétrios (Église Royale, Kremlin, Moscou (dessin de Eirene Malle d'après Ziuzeva 2003, p. 296)

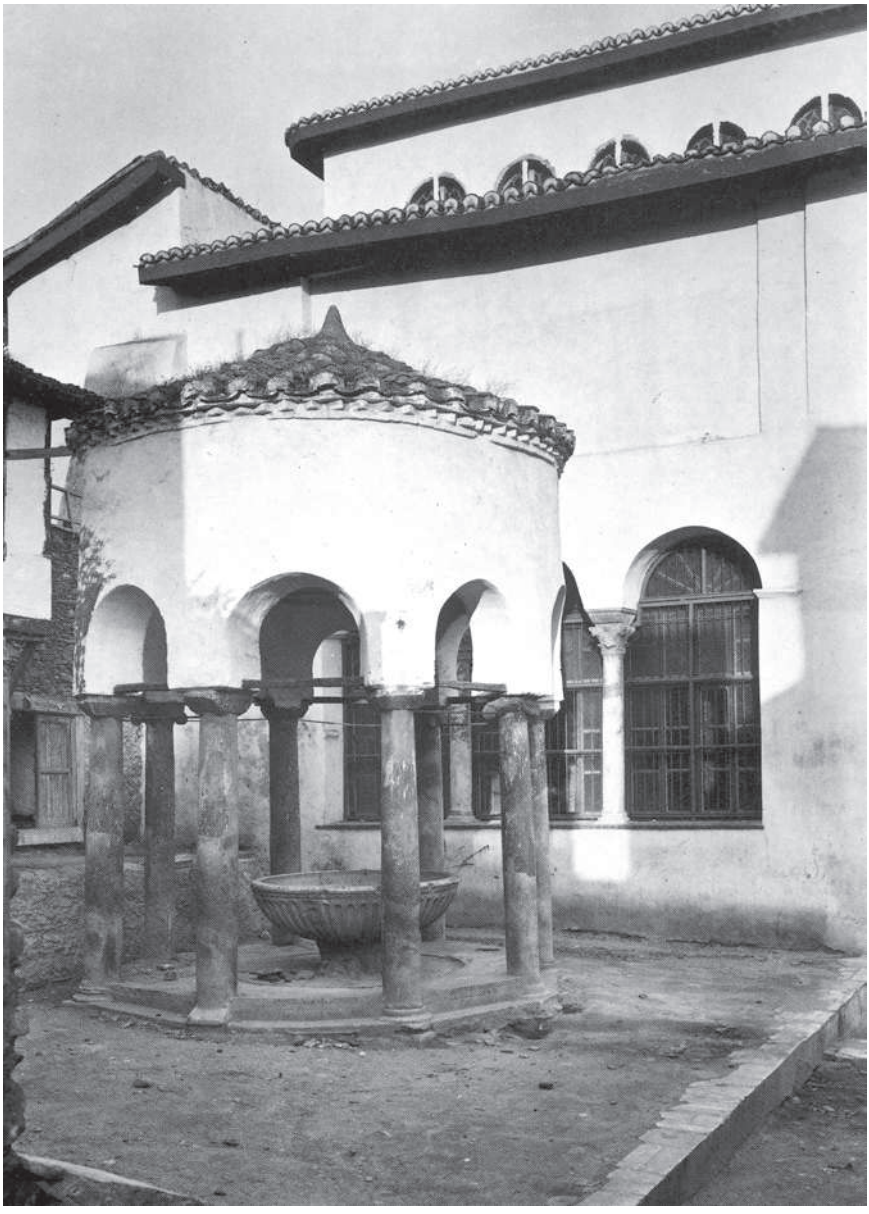

Fig. 3 : La phiale devant la basilique de Saint Démétrios (photographie Fred Boissonnas, 1913)

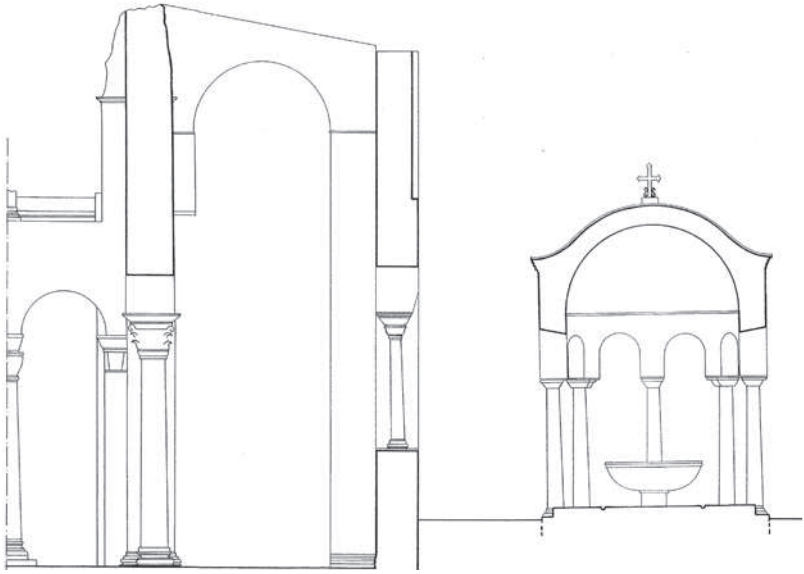

Fig. 4 : La phiale et le narthex de la basilique de Saint Démétrios (d'après un dessin de A. Zachos)

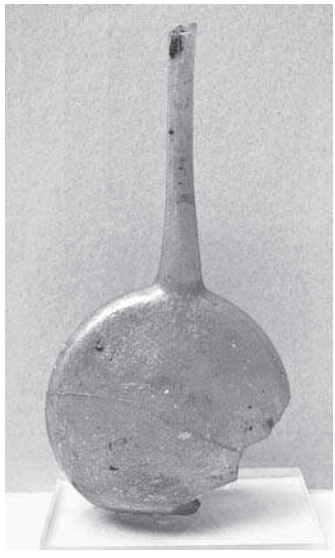

Fig. 5 : Fiachetta da pelegrino (Musée de la Crypte de Saint Démétrios)

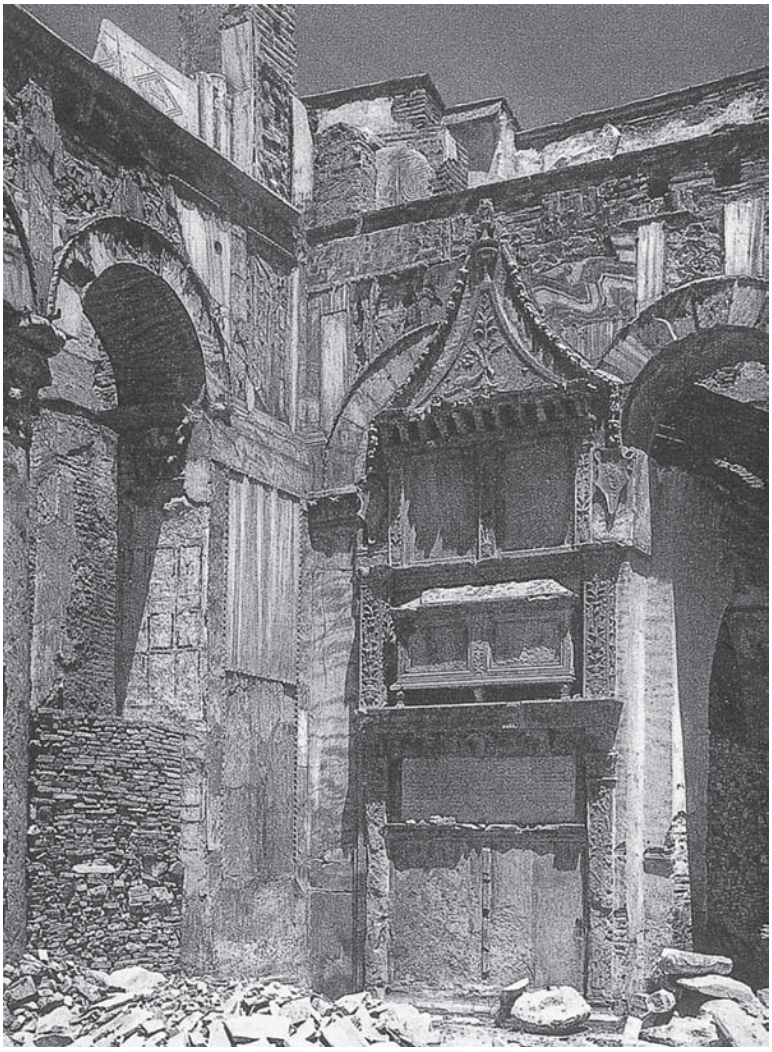

Fig. 6 : Le tombeau de Lucas Spandounes dans la basilique de Saint Démétrios (photographie de 1917 d'après E. Kourkoutidou-Nikolaïdou et A. Tourta, [1997], p. 158)

LES CROYANCES POPULAIRES DANS LE MONDE MÉDITERRANÉEN DU VI^{E} SIÈCLE: MAINTIEN DE PRATIQUES PAÏENNES OU COUTUMES ANCESTRALES ?

Marie-Gaël Bodart
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
(Halma-Ipel – UMR 8164)

Résumé **–** La littérature ecclésiastique et la législation conciliaire du VIe siècle révèlent la persistance de croyances populaires que certains auteurs, tels Césaire d'Arles en Provence ou Martin de Braga en Galice, assimilent à des réminiscences païennes. Or, si certaines proviennent probablement de la religion de l'ancien Empire romain, telle la fête des calendes de janvier, nous pouvons toutefois émettre des doutes quant à la majorité d'entre elles. Ainsi, les sources nous décrivent-elles des pratiques issues du paganisme ou des coutumes ancestrales ? Avant toute analyse, il nous semble important de poser quelques problèmes de méthode, car la frontière entre paganisme et christianisme est souvent confuse au VIe siècle. Suivra ensuite un recueil des pratiques religieuses décrites par Césaire d'Arles et Martin de Braga : inventaire des divinités rencontrées et des formes de dévotion. Enfin, nous nous questionnerons sur le sens à donner à ces croyances populaires.

Περίληψη **–** Η εκκλησιαστική λογοτεχνία και η συνοδική νομοθεσία του 6^{ου} αιώνα αποκαλύπτουν την διαρκή παρουσία των λαϊκών δοξασιών την οποία ορισμένοι συγγραφείς όπως Césaire d'Arles στην Προβηγκία ή ο Martin de Braga στην Γαλικία, εκλαμβάνουν ως παγανιστικό απόηχο. Ωστόσο, αν ορισμένες από αυτές προέρχονται πιθανώς από την θρησκεία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπως η εορτή των Καλενδών, μπορούμε να θέσουμε σε αμφιβολία την προέλευση του μεγαλύτερου μέρους αυτών των εορτών. Κατά συνέπεια, οι πηγές μας περιγράφουν τελετουργίες παγανιστικής προέλευσης ή πατροπαράδοτα έθιμα; Πριν από οποιαδήποτε ανάλυση, θα ήταν σημαντικό να τεθούν ορισμένα ζητήματα μεθόδου, διότι τα όρια ανάμεσα στον παγανισμό και τον χριστιανισμό είναι συχνά ασαφή τον 6^{ο} αιώνα. Στη συνέχεια ακολουθεί μια συλλογή θρησκευτικών τελετουργιών όπως

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 191-214
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 191-214

περιγράφονται από τον Césaire d'Arles και τον Martin de Braga: ένας κατάλογος των θεοτήτων οι οποίες απαντούν καθώς και διάφορες μορφές λατρείας. Τέλος, θα υπάρξει ένας προβληματισμός σχετικά με το νόημα που θα μπορούσε να δοθεί σε αυτές τις λαϊκές δοξασίες.

1. Les difficultés d'une classification

Distinguer dans nos sources les éléments qui proviennent des croyances païennes de ceux qui découlent de coutumes ancestrales est un exercice difficile, car les auteurs du VIe siècle définissent toutes les pratiques qu'ils condamnent comme relevant du paganisme. Dès lors de nombreuses confusions sont possibles et il convient de dégager, dans un premier temps, quelques problèmes méthodologiques.

1.1. Persistance du paganisme et expansion du culte chrétien

La frontière entre paganisme et christianisme est souvent confuse : il n'existe pas de classification simple, et ce pour deux raisons.

D'une part, des pratiques peuvent être réprouvées à la fois par des chrétiens et des païens. Ainsi, par exemple, à maintes reprises, Césaire condamne-t-il les mimes et danses exécutés dans le cadre de banquets[1]. Mais Macrobe, aristocrate païen, les réprouvait déjà au Ve siècle pour éviter le libertinage[2]. De la même manière, Césaire réprouve les spectacles que fréquentent ses fidèles[3]. Mais le fait d'y participer constitue-t-il une pratique païenne ? Certes des jeux étaient donnés lors des fêtes en l'honneur des divinités du paganisme. Mais l'empereur Julien, pourtant païen, notait, en 363, son aversion pour l'hippodrome et le théâtre, ainsi que sa volonté de mener une vie de philosophe austère[4]. Par ailleurs, les spectacles pouvaient également avoir un caractère profane, puisque nous pouvons les intégrer à la sphère privée lorsqu'ils étaient offerts dans le cadre de funérailles, mais également à la sphère publique lorsqu'ils étaient donnés, de manière officielle, dans un cadre politique. Ainsi, les empereurs romains opposés au paganisme avaient-ils tout de même maintenu les spectacles offerts au peuple : rien ne les interdisait pourvu qu'ils fussent exempts de caractère païen[5]. De surcroît, les joutes gladia-

1. *Serm.* 1, 12 ; 13, 4 ; 16, 3 ; 19, 3 ; 55, 2.
2. Macrobe, *Saturnales* II, VII, 1.
3. *Serm.* 12, 4 ; 31, 2 ; 61, 3.
4. Julien, *Le Misopogon* 4-5.
5. *Code théodosien* XVI, 10, 3 de 342 et XVI, 10, 17 de 399. Nous remercions Roland Delmaire qui nous a donné accès à la traduction du livre XVI du *Code* qu'il prépare.

toriennes paraissent avoir existé bien avant les conquêtes romaines, puisqu'elles semblent attestées en Italie du Sud dès le IVe siècle avant J.-C., et dans le monde étrusque au siècle suivant. Ainsi, le fait de fréquenter les spectacles serait une marque de survivance de comportements sociaux très anciens plutôt que celle de pratiques païennes.

D'autre part, les sources montrent que des rites païens étaient utilisés dans le cadre du culte chrétien. Après avoir énuméré les comportements à proscrire parce qu'émanant des cultes des idoles, Martin de Braga conclut (*De corr. rust.* 16, 4) :

> *Ecce ista omnia post abrenuntiationem diaboli, post baptismum facitis et, ad culturas daemonum et ad mala idolorum opera redeuntes, fidem vestram transistis et pactum quod fecistis cum deo disrupistis*
>
> Et toutes ces choses-là vous les faites après avoir renoncé au diable, après avoir été baptisé, et, revenus aux cultes démoniaques et aux œuvres mauvaises des idoles, vous avez trahi votre foi, et le pacte que vous avez fait avec Dieu, vous l'avez rompu.

Les sermons de Césaire d'Arles nous permettent également de discerner le caractère païen de certaines fêtes chrétiennes, descriptions reprises par le concile d'Orléans II[6] de 533 et le synode diocésain d'Auxerre (561-605)[7]. Les fidèles organisaient des spectacles, chantaient, dansaient et s'enivraient pour fêter saints et martyrs :

	Fêtes chrétiennes	**Fêtes des martyrs**	**Fêtes des saints**	**Nativité de Jean-Baptiste**
Les chansons	*Serm*. 13, 4	Serm. 55, 2	*Serm*. 1, 12 *Serm*. 33, 4 *Serm*. 216, 4	
Danses et mimes		*Serm*. 55, 2 *Serm*. 225, 5		
Ivresse		*Serm*. 55, 2 *Serm*. 224, 1 *Serm*. 224, 4 *Serm*. 225, 5	*Serm*. 188,4	*Serm*. 216, 4
Conduite de chœurs (spectacles)	*Serm*. 13,4	*Serm*. 55,2 *Serm*. 225,5	*Serm*. 225,5	

Tableau 1 : La reconstitution des fêtes chrétiennes chez Césaire d'Arles

6. Concile d'Orléans II, *Can.* 12, *SC* 353, p. 201.
7. Synode diocésain d'Auxerre, *Can.* 9, *SC* 354, p. 491.

Césaire nous dépeint aussi la pratique qui avait cours durant ces festins de porter des toasts, non pas aux anciennes divinités, mais aux saints (*Serm.* 47, 5) :

> (…) on commence à porter des toasts à divers noms, non seulement à des vivants mais même à des anges et aux autres saints personnages du passé, estimant qu'on leur manifeste le plus grand honneur.

Nous avons indéniablement des images que nous pourrions retrouver chez des auteurs païens. Ainsi, par exemple, cette description de Virgile (*Énéide* I, 723-740) :

> « Jupiter, (…) veuille que cette journée soit heureuse pour les Tyriens et pour ceux qui nous viennent de Troie ; puissent nos descendants en garder la mémoire. Que nous assistent Bacchus, qui donne la joie, et la bonne Junon ; et vous, Tyriens, célébrez avec faveur cette fête qui nous réunit. » Elle dit et fit tomber sur la table les gouttes de la libation ; et, la première, cette libation faite, elle effleura la coupe de ses lèvres, puis la donna à Bitias en l'invitant vivement à boire ; lui, sans se faire prier, plongea dans la coupe écumante et, comme le vaisseau d'or était plein, s'abreuva largement ; après lui, les autres chefs. (trad. J. Perret, *CUF*)

Ces différents exemples montrent que la distinction n'est pas aisée entre des comportements qui relèvent du paganisme et d'autres provenant du christianisme.

1.2. Persistance du paganisme et faible christianisation

1.2.1. Le manque d'assiduité des fidèles

Césaire d'Arles dénonce les comportements de ses fidèles qui ne fréquentent pas l'église régulièrement[8] et manquent de ponctualité[9]. Nous retrouvons ces griefs en 585 dans le monde franc, au concile de Mâcon II[10]. Mais, pouvons-nous avancer pour autant que les mauvaises conduites à l'église sont des réminiscences païennes ? Pourquoi les chrétiens n'assistaient-ils pas souvent à la messe ?

Tout d'abord, les sources montrent que les fidèles, majoritairement agriculteurs dans les paroisses rurales, travaillaient le dimanche. Ainsi en témoignent Césaire d'Arles[11], Martin de Braga[12], mais aussi les conciles du VIe siècle[13], voire du début du VIIe siècle[14].

8. *Serm.* 13, 3 ; 16, 2 ; 16, 3 ; 68, 1 ; 148, 3 ; 172, 3 ; 179, 6 ; 198, 5 ; 204, 3 ; 212, 5 ; 225, 6 ; 229, 2.
9. *Serm.* 44, 4 ; 72, 1 ; 76, 3 ; 179, 3 ; 188, 6 ; 195, 4 ; 207, 4 ; 213, 6, p. 847.
10. Concile de Mâcon II, *Can.* 1, *SC* 354, p. 457.
11. *Serm.* 13, 5 ; 19, 4.
12. *De corr. rust.* 18, 4.
13. Concile Orléans III, *Can.* 31, *SC* 353, p. 255 ; Concile de Mâcon II, *Can.* 1 , *SC* 354, p. 457.
14. Synode diocésain d'Auxerre, *Can.* 16, *SC* 354, p. 493 ; Concile de Chalon, *Can.* 18, *SC* 354, p. 559.

Césaire évoque ensuite une deuxième raison : il se plaint du fait que certains chrétiens préfèrent les loisirs à la fréquentation de l'église[15]. Nous ne retrouvons pas cette critique chez Martin de Braga, mais le canon 33 des *Statuta ecclesiae antiqua* prévoyait l'excommunication de ceux qui fréquentaient les spectacles au lieu des cérémonies chrétiennes[16]. Mais les spectacles, comme nous l'avons évoqué, s'inscrivaient aussi dans un contexte profane et culturel. Il nous paraît donc difficile de soutenir que ne pas se rendre à l'église pour assister aux spectacles prouve le maintien de pratiques issues du paganisme. Cet exemple illustre la difficulté de construire une classification de pratiques rencontrées dans des sources peu précises.

1.2.2. Le respect des jours chômés

Il nous faut ici établir un parallèle avec un autre grief : Césaire et Martin reprochent à leurs ouailles de se reposer les jours autrefois consacrés à Jupiter. Comment comprendre nos sources ? Que montrent-elles ?

Tout d'abord, la population qui s'abstenait de travailler en l'honneur des divinités païennes était chrétienne (*De corr. rust.* 9, 3) :

> *Qualis ergo amentia est ut homo baptizatus in fide Christi diem dominicum, in quo Christus resurrexit, non colat et dicat se diem Iovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni (…)*
>
> Comment donc qualifier cette folie, que l'homme baptisé dans la foi du Christ, ne célèbre pas le jour du Seigneur, où le Christ ressuscita, et qu'il dise honorer le jour de Jupiter, et de Mercure, et de Vénus, et de Saturne (…).

Ensuite, Césaire déplore par trois fois[17] l'observance d'une ancienne coutume qui consistait à chômer le jeudi, jour consacré à Jupiter. Mais, sur ces trois cas relevés, il n'évoque qu'une seule fois, et de manière hypothétique, les fidèles qui travaillent le dimanche tout en respectant le jeudi[18]. Il ne leur reproche donc pas de ne pas observer le culte chrétien, mais de conserver des aspects des cultes païens. Ainsi les fidèles participaient-ils au culte chrétien, mais continuaient-ils conjointement de respecter leurs anciennes coutumes religieuses, s'estimant peut-être doublement protégés. Les deux systèmes religieux semblent donc avoir cohabité parmi les populations du diocèse d'Arles.

Par contre, Martin de Braga regrette que son dieu ne soit pas honoré le dimanche, qui resterait alors, aux yeux de ses ouailles, un jour ordinaire[19]. Le contexte n'est

15. *Serm.* 89, 5.
16. *Statuta ecclesiae antiqua*, C. Munier (éd), Paris, 1960, *Can.* 33, p. 85.
17. *Serm.* 13, 5 ; 19, 4 ; 52, 2.
18. *Serm.* 13, 5.
19. *De corr. rust.* 18, 7.

donc pas le même qu'à Arles : en Galice, les fidèles ne semblent pas participer pleinement au culte chrétien. Mais pouvons-nous pour autant conclure à un maintien du paganisme ? Les sources n'évoquent aucune mention de rites effectués le jeudi : ne peut-on pas croire que le jeudi reste chômé par habitude plus que par dévotion ? Le jeudi est d'ailleurs resté chômé longtemps sans que ce soit un jour de vénération à Jupiter.

1.3. Persistance du paganisme et comportements sociaux anciens

Tout au long de ses sermons, Césaire recense toutes les attitudes qu'il considère comme issues d'anciennes coutumes païennes et que le chrétien devait éviter. Il nous dépeint alors une société dépravée, débauchée et amplement marquée par les banquets et l'ivrognerie[20]. Le fait que ces comportements soient souvent dénoncés ne signifie pas qu'ils étaient fréquents. Il est évident qu'il faut relativiser et replacer les sources, d'une part, dans leur contexte, à savoir celui d'une prédication, et, d'autre part, dans une tradition littéraire moralisante. Mais peut-on réellement déceler dans tout cela la survivance du paganisme ?

D'une part, il était en effet habituel, dans le système religieux romain, de prendre des repas en commun. Mais la lecture des sermons de Césaire ne nous permet pas de définir la nature des festins auxquels participaient les fidèles et certains clercs du diocèse d'Arles : étaient-ce des banquets destinés aux anciens dieux, ou aux morts, ou au martyr Genès, dont la sépulture située à l'extérieur de la ville recevait un culte ? Ou étaient-ce encore des banquets en l'honneur du dieu des chrétiens, ceux-ci reprenant, comme nous l'avons déjà évoqué, des pratiques anciennes ? Nous ne pouvons rien affirmer.

Cependant, quelle que soit la nature de ces repas, il semble difficile de les définir comme réminiscences païennes. En effet, les sources archéologiques montrent que les banquets existaient en Gaule bien avant la conquête romaine : même si la prudence s'impose, certains indices, comme la concentration massive d'animaux près de tombes, les techniques identiques d'abattage et de débitage, l'inhumation de l'instrument de découpe, laissent supposer leur existence dans le Nord de la Gaule dès le début du Ier siècle avant J.-C., voire avant.

Par ailleurs, Césaire condamne également les banquets parce qu'ils génèrent d'autres déviances, à savoir les chansons licencieuses[21], les danses[22] et l'ivresse. Mais le fait d'entonner des chansons grivoises ou de danser lors des fêtes prouve-t-il la persistance de l'ancien système religieux gallo-romain ? Il était, certes, courant dans le paganisme d'observer le culte en entonnant des chansons et en

20. *Serm.* 1, 9 ; 1, 12 ; 1, 17 ; 6, 1 ; 8, 2 ; 13, 4 ; 46, 1-3-4-8 ; 47, 2 ; 134, 3 ; 148, 1 ; 182, 4 ; 183, 4-5 ; 198, 4-5 ; 199, 6 ; 202, 2.

21. *Serm.* 1, 12 ; 6, 3 ; 16, 3 ; 19, 3 ; 41, 5 ; 130, 5 ; 155, 2 ; 193, 2 ; 204, 3 ; 205, 3 ; 216, 4, p. 861.

22. *Serm.* 1, 12 ; 16, 3 ; 46, 3 ; 192, 4 ; 225, 5, p. 891.

dansant : jusqu'au début du IVe siècle, les danses des Frères Arvales, issues de rites anciens, étaient lourdes ; en revanche, celles des cultes dits orientaux étaient plus frénétiques. Ovide nous décrit également la fête d'Anna Perenna comme une beuverie générale où tous dansent et chantent[23]. Mais les comportements des fidèles de Césaire provenaient-ils purement de la sphère païenne ou émanaient-ils de coutumes ancestrales sans rapport avec le sacré ?

Ainsi, nous paraît-il difficile de nous fonder sur la persistance de comportements sociaux tels que les banquets ou leurs corollaires pour prouver la survivance de pratiques païennes au VIe siècle. Ces comportements peuvent éventuellement prouver une faible prégnance du christianisme qui les condamne, mais ils sont trop anciens et trop ancrés dans les mentalités, et il n'est pas sûr qu'ils constituent encore au VIe siècle des faits religieux.

Aussi, afin de mesurer l'importance des réminiscences païennes dans les sociétés du VIe siècle, nous semble-t-il important de procéder à un recensement de toutes les pratiques qui nous semblent relever de faits religieux.

2. Les pratiques du VIe siècle

2.1. Les divinités honorées

2.1.1. Les divinités païennes

Césaire d'Arles et Martin de Braga mentionnent plusieurs dieux au VIe siècle (tableau 2). Cependant, les témoignages recueillis n'attestent pas tous de cultes rendus à une divinité. En effet, dans le sermon 193 de Césaire d'Arles et les paragraphes 8 et 9 du *De Correctione Rusticorum,* nos auteurs reprochent aux fidèles de continuer à appeler les jours de la semaine comme autrefois, mais rien n'indique qu'ils vénèrent les anciennes divinités. Ainsi, seules les mentions en gras de notre tableau évoquent quelque éventuel honneur rendu à un dieu. Une question doit alors être posée : ces dieux reçoivent-ils réellement un culte au VIe siècle ?

Tout d'abord, il nous est impossible de l'affirmer pour Neptune, Martin de Braga se contentant de noter que les fidèles *in mare Neptunum appellant*, « invoquent Neptune dans la mer » (*De corr. rust.* 8, 4). Par contre, nous pouvons l'envisager pour Minerve, déesse des arts et métiers, en Galice : *Mulieres in tela sua Minervam nominare (...), quid est aliud nisi cultura diaboli,* « Que les femmes sur leur métier à tisser invoquent Minerve, qu'est-ce d'autre sinon le culte du diable ? » (*De corr. rust.* 16, 3).

23. Ovide, *Fastes* III, 523-542

Que pouvons-nous affirmer pour Ianus ? Tout d'abord, ce dieu n'est évoqué que dans un seul sermon de Césaire d'Arles, celui qui condamne la fête des calendes de janvier. Or, à aucun moment Césaire n'affirme que Ianus reçoit encore un culte lors de cette fête : il utilise d'ailleurs toujours le passé dans ce paragraphe et ne fait que donner l'explication étymologique des calendes de janvier, montrant qu'autrefois les hommes ont accordé le privilège de recevoir un culte à ce *dux et princeps*, à ce chef. Nous pouvons d'ailleurs déceler ici un *topos* de la littérature ecclésiastique occidentale de l'Antiquité tardive. En effet, dans la seconde moitié du IVe siècle, l'*Ambrosiaster* rappelait le double caractère de ce dieu, mais sans apporter d'autre précision[24]. Pour Maxime de Turin, Ianus était un *conditor ciuitatis, quae Ianiculum nuncupatur*[25], un homme qui a fondé la cité du Janicule. Nous retrouvons également cette conception dans le canon 23 du concile de Tours de 567, où Ianus est considéré comme un ancien roi païen[26]. Ainsi jamais les sources ne décrivent-elles d'adorations à cette divinité qui n'est d'ailleurs même pas citée par Augustin dans son long *Tractatus contra paganos*[27]. Il nous semble donc très peu probable que ce dieu soit honoré au VIe siècle dans le diocèse d'Arles. Ianus ne paraît d'ailleurs pas avoir été au centre des cérémonies publiques des calendes de janvier à Rome sous le Haut-Empire : les travaux de Michel Meslin montrent que les sacrifices offerts lors de l'entrée en charge des consuls[28], tout comme les *uota publica*[29], étaient dédiés à Jupiter *Optimus Maximus*. Dès lors, pourquoi Ianus aurait-il reçu un culte particulier dans les provinces au VIe siècle ? Pourquoi aurait-il survécu alors que l'on ne trouve trace de Jupiter dans les descriptions de ces fêtes ? Ainsi peut-on considérer que le fait de citer Janus, qui plus est de manière rapide, est plus une figure littéraire qu'une réalité historique.

Enfin, Jupiter reste la divinité la plus souvent citée par nos sources : Martin de Braga atteste le chômage du jeudi, jour de Jupiter, par les païens[30], tandis que Césaire d'Arles dépeint la volonté des chrétiens de ne pas travailler ce jour (*Serm.* 19, 4) :

> Que nul ne se permette d'observer la cinquième férie en l'honneur de Jupiter, en s'abstenant de travailler. J'atteste, frères, que personne, homme ou femme, ne doit jamais observer cette mauvaise coutume de peur d'être compté par le Seigneur, au jour du Jugement, parmi les païens et non parmi les chrétiens ; car ils transfèrent de façon sacrilège au jour de Jupiter ce qui doit être observé au jour du Seigneur.

24. Ambrosiaster, *Ad Galatas* 4, 10, *CSEL* 81, p. 46.
25. Maxime de Turin, *Sermon* 63, 2, *CC* 23, p. 266.
26. Concile de Tours II, *Can.* 23, *SC* 354, p. 385.
27. *Vingt-six sermons*, p. 345-417.
28. Meslin 1970, p. 24.
29. Meslin 1970, p. 30.
30. *De corr. rust.* 18, 6.

Le jour de repos requis au VIe siècle par l'Église était le dimanche. Dès lors, pourquoi refuser de travailler le jeudi, si ce n'est pour une raison religieuse ? Il semble donc, dans ces cas, que l'on honorait toujours Jupiter. Les populations devaient probablement placer le jeudi sous ses auspices et craindre un éventuel malheur si ce jour n'était pas respecté.

Ainsi peu de divinités païennes étaient finalement encore honorées au VIe siècle.

	Césaire d'Arles ***Sermones***	**Martin de Braga** ***De Correctione Rusticorum***
Neptune		**8,4**
Minerve		**16,3**
Ianus	***Serm*. 192,1**	
Jupiter	***Serm*. 13,5**	8,5
	***Serm*. 19,4**	9,3
	***Serm*. 52,2**	**18,6**
	Serm. 193,4	
Saturne	*Serm*. 193,4	8,5
		9,3
Mars	*Serm*. 193,4	8,5
Mercure	*Serm*. 193,4	8,5
		9,3
Venus	*Serm*. 193,4	8,5
		9,3
		16,3

Tableau 2 : Les divinités païennes

2.1.2. Les cultes de la nature

Nos textes permettent de regrouper les divinités en trois ensembles (tableau 3) : celles liées aux astres, celles liées aux arbres et, d'une manière générale, à la topographie, et celles liées à l'eau, salée ou douce.

De nombreuses sources dénoncent les cultes rendus aux arbres. Elles sont d'ordre littéraire avec Césaire d'Arles, Martin de Braga, et Grégoire le Grand[31], mais aussi canonique : le concile de Tours II de 567[32] et le synode diocésain d'Auxerre[33] dans la seconde moitié du VIe siècle s'opposent également à ces pratiques. Nous pouvons donc penser, à première vue, que ces cultes étaient encore nombreux et vivaces. Cependant, quelle signification leur donner ?

31. Grégoire le Grand, *Dialogues* II, 8, 10, *SC* 260, p. 169.
32. Concile de Tours II, *Can.* 23, *SC* 354, p. 385.
33. Synode diocésain d'Auxerre, *Can.* 3, *SC* 354, p. 489.

Sous quelle forme ces arbres étaient-ils adorés ? Est-ce que nos sources condamnent des cultes rendus dans le cadre de bois sacrés ? La culture littéraire antique a fait des Celtes des adorateurs des arbres et des bois sacrés, image véhiculée à la fois par la célèbre cueillette du gui décrite par Pline l'Ancien[34], et par la description d'un bois sacré dans les environs de Marseille par Lucain dans la *Guerre civile*[35]. Nous pourrions donc penser que des bois sacrés persistaient au VIe siècle. Cependant, si nous étudions le vocabulaire utilisé par Césaire, nous nous rendons compte que notre auteur condamne les cultes rendus aux *arbores*. Martin, quant à lui, utilise une fois le mot *arbor* et deux fois le mot *silva.* Or, selon Pierre Grimal, il existait deux termes pour désigner le bois sacré : le *lucus*, bois sombre, sauvage serait d'origine italique, et le *nemus*, bois « humanisé » que l'on trouve dans la littérature hellénique[36] : le vocabulaire qui servait à désigner le bois sacré n'est donc jamais employé dans nos sources. Nous pouvons alors penser qu'il ne s'agit pas de bois sacrés, mais uniquement de cultes rendus à des arbres.

Mais que signifie rendre un culte aux arbres ? Les travaux de Jean-Louis Brunaux montrent que'« à l'âge du bronze et au début de l'âge du fer, l'Europe occidentale n'a connu que des cultes solaires ou astronomiques et les traces d'un culte de l'arbre sont extrêmement rares.[37] » Si l'on s'en tient aux descriptions de Pline l'Ancien, les arbres, dans la culture religieuse gauloise, n'étaient pas considérés comme des divinités, mais étaient consacrés aux dieux (*Hist. nat.* 16, 95) :

> C'est un fait qu'ils regardent tout ce qui pousse sur ces arbres comme envoyé du ciel, et y voient un signe de l'élection de l'arbre par le dieu lui-même.

Ainsi les arbres s'inséraient-ils dans d'autres cultes, ce que confirme Martin de Braga en associant les arbres aux Dianes[38] : on adorait en fait les nymphes qui étaient dans les bois. Par ailleurs, Pierre Grimal a montré qu'à Rome, au Haut Empire, le *lucus* n'est souvent plus honoré que sous la forme d'un arbre qui symbolise la forêt disparue[39]. Il se peut que nous soyons en présence de la même pratique en Provence, mais rien ne permet de l'affirmer.

Enfin, l'étude sémantique montre que le culte des arbres est toujours associé aux cultes des sources : le mot *arbor* est toujours adjoint au mot *fons*, et ce même dans la législation canonique. Déjà Ovide montrait la corrélation entre les deux cultes (*Fastes* 3, 263-264) :

---

34. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XVI, 95.
35. Lucain, *Guerre civile* III, 399-426
36. Grimal 1969, p. 66, n. 5.
37. *Les bois sacrés* 1993, p. 62.
38. *De corr. rust.* 8, 4.
39. Grimal 1969, p. 168.

> Dans la vallée d'Aricie, il existe un lac entouré d'une forêt profonde et consacré par un culte antique.

Mais nos auteurs restent aussi imprécis quant aux descriptions concernant les cultes de l'eau. Existent-ils encore au VIe siècle, ou nos sources dénoncent-elles uniquement des coutumes ancestrales ? Les sanctuaires des eaux sont souvent sujets à controverses et il est souvent impossible de prouver l'existence de cultes liés à l'eau. L'analyse d'Aline Rousselle a établi que la plupart des sanctuaires de l'eau en Gaule ont disparu entre le milieu du IIIe et la fin du IVe siècle[40]. Il est donc difficile de penser qu'ils auraient perduré en Narbonnaise. Dès lors quelle signification donner aux mentions que nous trouvons chez nos auteurs ? L'adoration aux arbres et aux sources serait-elle une forme de vénération à des divinités guérisseuses ? Ou serait-elle un vestige de rites apotropaïques anciens ? Nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses.

	Césaire d'Arles ***Sermones***	**Martin de Braga** ***De Correctione Rusticorum***
Les astres	*Serm*. 13, 5	6, 2
	Serm. 52, 2	
	Serm. 52, 3	
	Serm. 180, 2	
	Serm. 193, 4	
Topographie et arbres	*Serm*. 1, 12	7, 1
	Serm. 13, 3	8, 3
	Serm. 13, 5	16, 2
	Serm. 14, 4	
	Serm. 53, 1	
	Serm. 53, 2	
	Serm. 54, 5	
	Serm. 54, 6	
	Serm. 229,2	
	Serm. 229, 4	
Les divinités liées à l'eau	*Serm*. 13, 3	6, 2
	Serm. 13, 5	8, 3
	Serm. 14, 4	8, 4
	Serm. 33, 4	16, 2
	Serm. 53, 1	
	Serm. 54, 5	
	Serm. 54, 6	
	Serm. 229, 2	
	Serm. 229, 4	

Tableau 3 : Les divinités de la nature chez Césaire d'Arles et Martin de Braga.

40. Rousselle 1990, p. 48-61.

2.2. Les formes de la dévotion

Nos sources permettent d'étudier trois aspects de la dévotion : les actes en eux-mêmes, sacrifices et offrandes dédiés aux dieux, mais aussi les lieux où se déroulaient ces rites, et les temps forts des vénérations que sont les fêtes.

2.2.1. Sacrifices et offrandes

Le tableau 4 reprend nos sources des exemples de libation, de sacrifices, sans aucune autre précision, et d'offrandes. Il en ressort tout d'abord qu'au VIe siècle les formes de piété semblent toujours relever du paganisme :

	Césaire d'Arles ***Sermones***	**Martin de Braga** ***De Correctione Rusticorum***
Sacrifice	*Serm.* 54, 6	7, 1
		7, 3
		8, 1
		8, 3
		11, 3
		11, 4
Libation	*Serm.*19, 4	
Offrandes		16, 2

Tableau 4 : Les formes de la dévotion chez Césaire d'Arles et Martin de Braga.

Quelle signification donner aux *sacrificia* ? Une fois encore nos auteurs sont peu prolixes. Nous pouvons penser que malgré leur interdiction depuis la fin du IVe siècle, certains sacrifices ont perduré. Ils restent d'ailleurs condamnés par la législation canonique jusqu'au VIIe siècle : en 533, le canon 20 du concile d'Orléans II blâme ceux qui « usent d'aliments immolés au culte des idoles[41] » ; en 541, certains mangent encore « des mets sacrifiés aux démons[42] » ; en 567, à Tours, d'aucuns « prennent, après le Corps du Seigneur, des mets consacrés aux démons[43] », et l'on évoque toujours les « sacrificateurs » au concile de Clichy en 626-627[44]. Ainsi, les nombreuses réprimandes ont dû contribuer à diminuer le nombre des sacrifices, mais n'ont pas obligatoirement entraîné leur disparition. Mais les témoignages de nos auteurs sont trop imprécis pour conclure à une persistance de sacrifices dans le cadre de cultes païens en Galice et en Narbonnaise au VIe siècle.

41. Concile d'Orléans II, *Can.* 20, *SC* 353, p. 203.
42. Concile d'Orléans IV, *Can.* 15, *SC* 353, p. 275.
43. Concile de Tours II, *Can.* 23, *SC* 354, p. 385.
44. Concile de Clichy, *Can.* 16, *SC* 354, p. 53.

En revanche, trois pratiques décrites par Martin de Braga paraissent intéressantes. La première consiste à *panem in fontem mittere*[45], « jeter du pain dans la fontaine ». S'agit-il d'un acte religieux ? Martin le conçoit indéniablement ainsi, puisqu'il attribue ce rite à la *cultura diaboli*[46], à « la vénération du diable ». Claude Bourgeois a montré que des aliments, en particulier des fruits, pouvaient constituer des *ex-voto* dans le cadre de cultes liés à l'eau[47], et nous savons que des gâteaux étaient offerts aux divinités lors de nombreuses fêtes religieuses. Nous pouvons ainsi penser que Martin dénonce une offrande de pain dédiée à l'eau d'une fontaine, sans qu'il y ait obligatoirement présence d'un dieu, et dans le but d'obtenir quelque chose, peut-être une guérison, ou de la remercier.

Ensuite, Martin conteste le fait de *ad petras et ad arbores et ad fontes per triuia cereolos incendere*[48], « d'allumer de petits cierges près des rochers, des arbres, des fontaines, des carrefours ». Martin décrit ici une offrande réalisée dans le cadre de cultes rendus à des éléments naturels, comme nous l'avons déjà évoqué. En ce qui concerne les carrefours, Martin nous décrit un rituel destiné à Mercure (*De corr. rust.* 7, 3) :

> *Cui homines cupidi quasi deo lucri, in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt*
>
> À qui les hommes cupides, en traversant les carrefours, comme à un dieu du profit, rendent en sacrifice des pierres jetées sur des amas de rocs.

Enfin, Martin de Braga désapprouve le fait de *fundere in foco super truncum frugem et vinum*[49], « disperser dans le foyer au-dessus de la bûche des grains et du vin ». Ovide nous rapporte deux fêtes rurales durant lesquelles l'on brûlait des céréales : durant les *terminalia*, l'on jette des grains trois fois de suite sur le bûcher commun[50], et, lors de la fête des semailles, les paysans offraient *annua liba focis*[51], « aux foyers des galettes annuelles ». Offrir les prémices de la récolte à une divinité faisait certes partie de rites ancestraux apotropaïques, de rituels de purification, comme le montre Ovide : l'on espérait ainsi une récolte abondante que l'on plaçait sous la protection du dieu. Mais ces fêtes contribuaient également à cimenter les liens sociaux dans les milieux ruraux.

Ainsi, les sacrifices, rites qui rendent sacré un objet, persistent bien au VIe siècle, mais il ne s'agit probablement plus de sacrifices sanglants, puisqu'ils ne sont

45. *De corr. rust.* 16, 2.
46. *De corr. rust.* 16, 2.
47. Bourgeois 1991, p. 182.
48. *De corr. rust.* 16, 2.
49. *De corr. rust.* 16, 2.
50. Ovide, *Fastes* II, 651, p. 54.
51. Ovide, *Fastes* I, 669-670, p. 26.

pas dépeints comme tels par nos auteurs. Ils semblent persister sous la forme d'offrandes. Les cierges, le pain, et surtout les céréales et le vin paraissent caractéristiques d'une société composée de *rustici,* à qui s'adresse le sermon de Martin de Braga, mais présentent également deux avantages : ces offrandes sont, d'une part, peu onéreuses, ce qui est important dans un contexte de crises, et, d'autre part, elles sont discrètes : leur mise en œuvre ne nécessite pas de structure particulière. Les pratiques cultuelles ont donc évolué : les offrandes ont supplanté les sacrifices sanglants.

2.2.2. Les différents lieux de culte

La lecture des *Sermones* de Césaire d'Arles ne révèle que quatre mentions d'autels[52], trois de temples[53] et deux de sanctuaire[54]. Pourquoi une telle parcimonie ? Probablement parce que la législation impériale s'était attaquée aux temples dès la seconde moitié du IVe siècle. Les édifices décrits par notre évêque ne sont plus publics, mais semblent relever de la propriété privée (*Serm.* 14, 4) :

> Si quelqu'un sait que près de sa maison se trouvent des autels ou un sanctuaire païen, ou des arbres auxquels on rend un culte païen (…).

Cependant, nous n'avons aucune description, ni aucune précision quant à ces lieux de culte : à quelles divinités étaient-ils dédiés ? Qui les fréquentait ? Autant de questions qui restent sans réponse. Néanmoins, les textes dévoilent parfois d'autres lieux de culte, « soit auprès des fontaines, soit auprès de certains arbres[55] », ce qui transparaît d'ailleurs également dans le canon 23 du concile de Tours II de 567[56]. Quelle est la signification de ces pratiques ? Provenaient-elles de cultes ancestraux dédiés à la nature ? Rien ne permet de l'affirmer.

2.2.3. Les fêtes païennes

Les références quant aux fêtes païennes qui subsistent sont également parcimonieuses : Césaire évoque de nombreuses festivités chrétiennes, mais ne détaille que la fête païenne des calendes de janvier[57], tandis que Martin de Braga en nomme deux autres, les *Vulcanalia*[58] et « les jours des mites et des rats[59] ». Quelle est la nature de ces fêtes au VIe siècle ?

Les Vulcanales se déroulaient possiblement dans les corps de métiers du feu et

52. *Serm.* 14, 4 ; 53, 1 ; 53, 2 ; 54, 5.
53. S*erm*. 53, 1 ; 53, 2 ; 54, 6.
54. *Serm.* 14, 4 ; 54, 5.
55. *Serm.* 54, 6.
56. Concile de Tours II, *Can.* 23, *SC* 354, p. 385.
57. *Serm.* 13, 5 ;192 ; 193.
58. *De corr. rust.* 16, 2.
59. *De corr. rust.* 11, 1.

du travail des métaux, mais nous n'avons aucune précision quant à son déroulement. Notre auteur décrit davantage les « jours des mites et des rats » (*De corr. rust.* 11, 1) :

> *Iam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est, quia dies tinearum et murium observant et, si dici fas est, homo Christianus pro deo mures et tineas veneratur ? Quibus si per tutelam cupelli aut arculae non subducatur aut panis aut pannus, nullo modo pro feriis sibi exhibitis, quod invenerint, parcent.*
>
> Que dire encore, avec douleur, de cette plus sotte erreur selon laquelle ils célèbrent les jours des mites et des rats et, selon laquelle l'homme chrétien, s'il est permis de le dire tel, vénère les rats et les mites comme des dieux ? Si ou le pain ou l'étoffe ne leur est pas soustrait par la protection d'une coupelle ou d'une boîte, ils n'épargneront d'aucune manière ce qu'il trouvent présenté à eux pour les fêtes.

Ce texte semble décrire un rite apotropaïque : l'on devait se protéger contre ces animaux en leur présentant une offrande lors de jours de fêtes. Nous pouvons le rapprocher d'autres rituels agraires : Ovide dépeint les paysans sacrifiant une truie à Cérès pour éviter qu'au printemps les porcs ne déracinent les pousses avec leur groin[60], rite que préconise Caton avant la récolte de blé, d'orge ou de fèves[61]. Ainsi, même si l'on ne peut tirer de réelle conclusion de ces deux exemples donnés par Martin de Braga, il semble que ne subsistent du paganisme que les rites qui protègent les fidèles au quotidien.

Quant à la fête des calendes de janvier, il est certain qu'elle était, au départ, païenne et romaine par excellence. En effet, d'une part, solennité publique, elle marquait l'entrée en charge des nouveaux consuls et les vœux pour le salut de l'empereur ; d'autre part, solennité privée, elle constituait un rite augural au cours duquel les populations se rendaient propice l'année nouvelle. Développée au Ier siècle à Rome, la fête ne semble s'être étendue à l'Empire qu'au IVe siècle, époque à laquelle elle devint universelle[62]. Cette festivité semble persister au VIe siècle. En effet, nous retrouvons des traces de réprobation, d'une part, de manière continue du IVe au VIIe siècle, d'autre part, par le biais de sources différentes : elles sont condamnées, par les auteurs chrétiens, tels Maxime de Turin[63], Augustin[64] ou Césaire, mais aussi par la législation canonique. Ainsi, le canon 23 du concile de Tours II de 567[65], et même le premier canon du synode diocésain d'Auxerre (561-605)[66] évoquent-ils encore les calendes de janvier. D'autre part,

60. Ovide, *Fastes* I, 349-352, p. 14.
61. Caton, *De l'agriculture* CXLIII 134, 1.
62. Meslin 1970*,* p. 51.
63. Maxime de Turin, *Sermons* 63 et 98, *CC* 23.
64. *Vingt-six sermons,* p. 345-417.
65. Concile de Tours II, *Can.* 23, *SC* 354, p. 385.
66. Synode diocésain d'Auxerre, *Can.* 1, *SC* 354, p. 489.

cette fête semble répandue dans l'Occident chrétien, puisqu'elle est mentionnée en Italie avec Maxime de Turin et Pierre Chrysologue[67], en Afrique avec Augustin d'Hippone, en Gaule avec Césaire d'Arles, et en Espagne avec Martin de Braga. Ainsi la fête des calendes de janvier est-elle dépeinte et condamnée de manière récurrente et dans la majeure partie de l'Occident chrétien du IVe au VIe siècle. Mais quelle signification donner à cette fête au VIe siècle ?

Que nous décrivent nos sources ?

– *Des rites auguraux :* le rite de la *tabula fortuna* est dépeint par Césaire d'Arles[68] et Martin de Braga[69]. Celui-ci décrit également un autre rituel, que Michel Meslin rattache aux calendes de janvier[70] : *fundere in foco super truncum frugem et uinum,* « disperser dans le foyer au-dessus de la bûche des grains et du vin » (*De corr. rust.,* 16, 2). Enfin, les maisons étaient décorées de branches de laurier[71].

– *Prise d'auspices, sacrifices :* pour Césaire, le fidèle s'interroge *de domo sua*, « à propos de sa maison » (*Serm*. 192, 3)**.**

– *Banquets et débauche :* les descriptions restent les mêmes du IVe au VIe siècle : l'on insiste surtout sur la débauche qui règne le premier janvier, ce qui nous donne l'impression que la fête n'est plus qu'une grande beuverie. Mais quel crédit accorder à ces réprimandes ? Ne sommes-nous pas en présence d'un *topos* ?

– *Les mascarades :* selon Michel Meslin, cette pratique serait née dans la seconde moitié du IVe siècle et aurait persisté essentiellement en Occident jusqu'au VIIe siècle[72]. Césaire d'Arles évoque les masques de bêtes sauvages[73], d'animaux domestiques[74], de chèvres[75] et de cerfs[76].

– *Les strenae :* Césaire et Martin de Braga paraissent évoquer un réel échange :

> (…) et en outre ils sont eux-mêmes nombreux à avoir l'habitude d'offrir des étrennes et d'en recevoir des autres (*Serm.* 193, 3).
>
> *(…) quasi sicut in introitu anni satur est et laetus ex omnibus, ita illi et in toto anno contingat* (*De corr. rust.* 11, 2).

67. Pierre Chrysologue, *Sermons* 155 et 155 bis, *CC* 104.
68. *Serm.* 192, 3.
69. *De corr. rust.* 16, 2 : *mensas ornare,* « orner les tables ».
70. Meslin 1970, p. 72.
71. *De corr. rust.* 16, 12, p. 66 : *lauros ponere,* « déposer des lauriers ».
72. Meslin 1970, p. 79.
73. *Serm.* 192, 2 ; 193, 1.
74. *Serm.* 192, 2.
75. *Serm.* 193, 1.
76. *Serm.* 192, 2 ; 193, 1 ; 193, 2.

> (...) comme si, rassasié et heureux par dessus tout le premier de l'an, il en sera ainsi pour lui toute l'année.

Ainsi, aucun de nos auteurs ne dépeint de cérémonies de vœux officiels : la fête publique des calendes de janvier semble donc avoir disparu au VIe siècle. Il ne paraît subsister de la fête que les éléments qui assurent la cohésion de la société : les rites auguraux, les étrennes et les banquets. Les pratiques ne paraissent plus avoir de réelle connotation religieuse : elles semblent plutôt s'insérer dans un ensemble de sociabilités.

Les sources révèlent donc finalement peu de noms de divinités, peu d'actes cultuels : les descriptions restent parcimonieuses. Que pouvons-nous tirer de nos textes ? Quelle signification donner aux pratiques livrées par nos auteurs ?

3. Pratiques païennes ou coutumes ancestrales ?

Césaire d'Arles et Martin de Braga semblent décrire avant tout des rites apotropaïques et des pratiques populaires.

3.1. Des rites apotropaïques

3.1.1. Des cultes dédiés à la nature ?

Les mentions les plus nombreuses concernent les cultes rendus à la nature, aux astres, aux arbres et aux sources. Prenons l'exemple du culte rendu à la lune. Nos sources[77] ne décrivent ni offrande, ni rite, ni culte : elles se contentent de dénoncer les cris[78] et le vacarme[79] des populations qui viennent en aide à la lune en travail. Ces pratiques ont déjà été décrites par Maxime de Turin[80]. Est-ce la réminiscence d'un culte païen ou une coutume ancestrale ? Des auteurs païens ont montré l'importance de la lune dans les sociétés paysannes : au Ier siècle av. J.-C., Varron expliquait, par exemple, que la tonte des moutons ou la coupe des cheveux devaient s'effectuer à la lune descendante[81], et selon Virgile (*Georg.* I, 276) :

> Justement la Lune a donné les jours, à tour de rôle, diversement favorables aux travaux.

Aussi ne peut-on pas penser qu'un astre aussi important ait dû très tôt recevoir un

77. *Serm.* 13, 5 ; 52, 2 ; 52, 3 ; 180, 2 ; 193, 4 et *De corr. rust.* 6, 2.
78. *Serm.* 13, 5.
79. *Serm.* 52, 3.
80. Maxime de Turin, *De defectione lunae* 2, *CC* 23, p. 117.
81. Varron, *Économie rurale* I, 37, 2.

culte, et ce bien avant l'Empire romain ? Martin de Braga d'ailleurs fait remonter l'adoration de la lune et, d'une manière générale, de la Nature, au repeuplement de la terre, après le Déluge ; cela montre que l'on ne savait plus, au VIe siècle, la provenance de ces cultes, excepté le fait qu'ils étaient très anciens (*De corr. rust.* 6, 1-2) :

> *Post diluvium iterum recuperatum est genus humanum (...). (Homines) coeperunt, dimisso creatore, colere creaturas. Alii adorabant solem, alii lunam vel stellas, alii ignem, alii aquam profundam vel fontes aquarum (...).*
>
> Après le déluge, le genre humain a été une deuxième fois rétabli (…). (Les hommes), rejetant leur créateur, commencèrent à adorer les créatures. Certains adoraient le soleil, d'autres la lune ou les étoiles, d'autres le feu, d'autres l'eau profonde ou les sources (…).

Par ailleurs, la lune était également porteuse de présages, et le fait de l'observer afin de percevoir quelques signes n'était pas uniquement l'apanage des païens. Ainsi, par exemple, au Ve siècle, dans la *Chronique* d'Hydace, évêque de Chaves, les phénomènes célestes précédaient-ils de grands malheurs, et, en 461, l'aspect sanglant de la pleine lune annonce de nouvelles catastrophes[82]. Nous retrouvons les mêmes liens chez Grégoire de Tours : une planète entre dans le disque de la lune, présageant la mort de Théodebald[83]. D'autre part, dans le monde romain, la lune avait une importance non négligeable, à la fois pour les païens et pour les chrétiens. Ainsi, dans un ouvrage intitulé *Mathesis,* écrit en 337, certes avant la conversion au christianisme de son auteur, Firmicus Maternus montre l'influence de chaque astre sur la vie humaine : la plupart du livre IV est consacré à la lune[84].

Mais nos sources décrivent-elles réellement un culte ? Cela paraît douteux. À aucun moment la lune n'est considérée comme une divinité que l'on honore. Certes lui prête-t-on de nombreux pouvoirs, mais ces pratiques ne seraient-elles pas des rites apotropaïques liés à l'incompréhension de phénomènes physiques tels que les éclipses ou les changements de lune, qui étaient alors vécu comme des événements surnaturels ? Ne faudrait-il pas évoquer ici, à la manière de Michel Meslin, un paganisme « a-théologique, fondé sur l'adoration de sacralités naturelles »[85] ?

3.1.2. Des cultes guérisseurs ?

Nos textes décrivent également des pratiques que l'on pourrait peut-être rattacher aux cultes guérisseurs.

---

82. Hydace, *Chronique*, *SC* 218, 214, p. 167.
83. Grégoire de Tours, *Histoire des Francs* II, 9.
84. Firmicus Maternus, *Mathesis* IV, I-XVI.
85. Meslin 1969, p. 523.

D'une part, nous avons vu que les mentions de rites accomplis autour des fontaines, des sources et autres points d'eau étaient nombreuses. Pour Pline l'Ancien, les eaux servaient déjà de remèdes contre divers maux[86]. Une fois de plus nos auteurs ne nous livrent aucune description précise, mais nous pouvons penser que ces rites s'inséraient dans le cadre de sacralités liées à des divinités guérisseuses.

D'autre part, les fidèles de Césaire portaient sur eux des pierres, telle l'ambre[87], ou des herbes[88] au pouvoir magique. Ils employaient aussi des objets particuliers : des grimoires[89], manuels comportant des formules magiques ; des amulettes, pendentifs gravés ou objets divers[90] ; et des phylactères[91], étuis cylindriques contenant des textes écrits sur du papyrus. Tous ces fétiches étaient déjà attestés chez Pline l'Ancien au Ier siècle[92]. Firmicus Maternus[93], clarissime de la première moitié du IVe siècle, évoquait encore l'usage des phylactères, et Augustin, au début du Ve siècle, condamnait le port d'amulettes aux oreilles[94]. Mais peut-on estimer que ces comportements relevaient du paganisme ? Rien ne l'atteste : à aucun moment les sources ne dépeignent un culte ni ne relient ces pratiques à une divinité païenne. D'ailleurs il est intéressant de noter que lorsque Césaire d'Arles se montre plus prolixe en descriptions, il condamne les clercs qui donnent des phylactères contenant des versets saints aux fidèles chrétiens[95]. Comment, dans une société où les connaissances de la science étaient laconiques, se protéger contre les maladies autrement que par le port d'amulettes ou le recours à des eaux bienfaitrices ? Ne faut-il pas plutôt considérer ces pratiques comme relevant de coutumes magiques ancestrales ?

À notre sens, il faut probablement concevoir les réminiscences de cultes liés à l'eau et le maintien de rites magiques comme la persistance de pratiques curatives et sacrées, la médecine antique reposant d'une manière générale sur un substrat religieux : les cultes proprement dits auraient peut-être disparu, mais les anciens usages se perpétueraient. Ainsi, plus que des croyances religieuses, nos auteurs condamneraient-ils davantage des comportements anciens, parce qu'ils souhaitent assurément qu'ils soient transformés en actes de dévotion chrétienne : Césaire préfère ainsi voir ses fidèles malades se rendre à l'église plutôt que dans les fontaines.

---

86. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXXI, 2.
87. *Serm.* 13, 5 ; 14, 4 ; 51, 1.
88. *Serm.* 13, 5 ; 14, 4 ; 51, 4.
89. *Serm.* 1, 12 ; 13, 5 ; 14, 4 ; 50, 1 ; 51, 4 ; 52, 5 ; 184, 4 ; 204, 3.
90. *Serm.* 1, 12 ; 19, 4 ; 50, 1 ; 51, 4 .
91. *Serm.* 1, 12 ; 13, 3 ; 13, 5 ; 14, 4 ; 19, 4 ; 19, 5 ; 50, 1 ; 52, 1 ; 54, 5 ; 204, 3.
92. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXX, 98.
93. Firmicus Maternus, *Mathesis* VII, XXI, 7.
94. Augustin, *Ep.* 245, 2, *CSEL* 54.
95. *Serm.* 50, 1.

3.2. Des pratiques populaires

Il nous paraît enfin intéressant d'évoquer deux ensembles de pratiques qui, à première vue, relèveraient du paganisme et qui, d'ailleurs, sont condamnées comme telles par nos évêques.

Tout d'abord, nos textes dénoncent la persistance de la divination : ils condamnent la prise d'augures[96], mais aussi les croyances aux présages[97]. Nous retrouvons ces désapprobations dans les actes des conciles mérovingiens d'Eauze en 551[98], d'Auxerre dans la seconde moitié du VIe siècle[99], et même encore de Clichy[100] en 626-627. Le concile d'Orléans I de 511 montre que ces pratiques existaient même chez les ecclésiastiques[101]. Mais, une fois de plus, les descriptions se révèlent parcimonieuses : les rites ne sont pas décrits et ne suggèrent aucune offrande, aucun sacrifice. Par ailleurs, les devins sont essentiellement dépeints comme des magiciens qui pratiquent des incantations et des maléfices[102], ou des augures qui donnent lecture de l'avenir. Dès lors, ces pratiques relèvent-elles encore du paganisme ? Cela n'est pas certain, car selon Cicéron, la volonté de connaître le futur remonte « aux temps héroïques »[103] et la croyance aux présages était universelle (*Div.* 1, 2) :

> Il est certain que je ne vois dans le monde aucun peuple, si civilisé et si instruit qu'il soit, ni si sauvage et si barbare, qui ne croie qu'il y a des signes de l'avenir et des hommes capables de les discerner et le prévoir (trad. G. Freyburger et J. Scheid, *CUF*).

Cependant, nos sources évoquent trois présages particuliers auxquels les chrétiens prêtent attention. Tout d'abord, les fidèles observent le vol des oiseaux et écoutent leur chant[104]. La prise d'augures par les oiseaux est certes ancienne : chacun pense évidemment au partage de pouvoir entre Romulus et Remus rapporté par Tite Live[105]. Mais, de nos jours, d'aucuns voient encore dans le vol des oiseaux certaines prévisions météorologiques, sans qu'il y ait de sacralité. Dès lors, nos sources sont trop imprécises pour savoir si ces comportements recèlent encore une part sacrée. Il en va différemment pour les deux derniers exemples, les

96. *Serm.* 1, 12 ; 12, 4 ; 13, 3 ; 13, 5 ; 19, 4 ; 19, 5 ; 50, 1 ; 52, 1 ; 54, 1 ; 54, 5 ; 189, 2 ; 197, 2 ; 204, 3 ; 229, 2 ; 229, 4 ; *De corr. rust.* 12, 1 ; 16, 2.
97. *Serm.* 54, 1 ; *De corr. rust.* 12, 2 ; 16, 2 ; 16, 4.
98. Concile d'Eauze, *Can.* 3, *SC* 353, p. 333.
99. Synode diocésain d'Auxerre, *Can.* 4, *SC* 354, p. 489.
100. Concile de Clichy, *Can.* 16 , *SC* 354, p. 539.
101. Concile d'Orléans I, *Can.* 30*, SC* 353, p. 89.
102. *De corr. rust.* 16, 3 ; 16, 7.
103. Cicéron, *De la divination* I, 1.
104. *Serm.* 54, 1 ; *De corr. rust.* 12, 2 ; 16, 4.
105. Tite-Live, I, 6.

présages du « bon pied »[106] et des éternuements[107], qui relèvent assurément de coutumes ancestrales d'ordre social et non religieux : ces expressions qui, à l'origine, provenaient peut-être de croyances ancestrales, ont traversé les siècles et sont parvenues jusqu'à nous. Ainsi, même si nos auteurs considèrent ces pratiques comme vestiges de coutumes païennes, il est parfois difficile de leur accorder un fondement religieux. Certaines semblent dès le VIe siècle appartenir davantage au folklore.

Enfin, Césaire d'Arles et Martin de Braga reprochent à leurs fidèles de respecter le calendrier romain. Mais avons-nous, une fois encore, persistance de coutumes païennes ? Tout d'abord, les chrétiens prennent garde aux jours propices aux voyages[108]. Mais rien ne permet d'affirmer qu'il s'agisse d'une réminiscence païenne. En effet, le calendrier religieux romain était certes composé de jours frappés d'interdits divers, et le citoyen devait se renseigner avant d'établir tout projet. Cependant, il existait également des coutumes ancestrales non religieuses dont témoigne Macrobe :

> Quant aux jours dits « lendemains », nos ancêtres ont jugé qu'il fallait s'en garder pour toute entreprise et ils les ont même appelés « jours noirs », comme pour les condamner par un nom de mauvais augure **(***Sat.* I, XVI, 21**)**
>
> La plupart des gens évitent aussi le quatrième jour avant les calendes, les nones ou les ides, comme jour de mauvais augure. A-t-on rapporté une explication religieuse de cette pratique ? C'est la question habituelle (…) (*Sat.* I, XVI, 26).

Ensuite, Martin de Braga condamne les femmes qui souhaitent *Veneris diem in nuptias observare*, « observer le jour de Vénus pour les noces » (*De corr. rust.* 16, 3). Or, la déesse qui présidait aux mariages était Junon. Dès lors, pourquoi choisir le vendredi pour se marier, si ce n'est par coutume ?

Enfin, Césaire reproche à ses fidèles de continuer à appeler les jours de la semaine comme autrefois : ils consacrent ainsi un jour à Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne. Nous retrouvons la même critique chez Martin de Braga[109]. Or, le fait de nommer les jours par les anciennes divinités n'est pas, en soi, une pratique païenne, mais une habitude culturelle issue du paganisme : aujourd'hui encore nous nommons les jours de cette manière et personne n'oserait pour autant affirmer que la religion romaine est présente dans nos sociétés.

106. *De corr. rust.* 16, 2.
107. *Serm*. 54, 1 ; *De corr. rust.* 16, 4.
108. *Serm*. 54, 1 ; *De corr. rust.* 16, 3.
109. *De corr. rust.* 8, 5 ; 9, 3.

Conclusion

Nos deux sources que sont Césaire d'Arles et Martin de Braga paraissent donc difficiles d'utilisation. En effet, elles présentent, d'une part, des descriptions très parcimonieuses qui ne peuvent, bien souvent, nous conduire qu'à des hypothèses. D'autre part, elles reprennent des condamnations antérieures de la littérature ecclésiastique qui nous font douter sur la valeur à leur accorder : les *topoi* sont nombreux et nous pouvons légitimement nous demander s'ils dépeignent la réalité. Néanmoins, si nous relevons si peu de mentions de sacrifices, d'offrandes, de noms précis de divinités, de fêtes…, n'est-ce pas parce que le paganisme romain a pratiquement disparu ? Dès lors, comment interpréter les pratiques dénoncées par nos sources ? Elles nous décrivent probablement des restes de cultes liés à des sacralités anciennes ; elles nous dépeignent des pratiques liées à des rituels ancestraux qui répondaient à des peurs inexpliquées et permettaient de faire face aux angoisses de la vie ; elles nous livrent surtout des coutumes qui, pour certaines, persistent encore de nos jours.

Nous sommes, au VIe siècle, face à un ensemble de rites non liés à des divinités précises, de substrat sacré ancien, qui se distingue ainsi du système religieux romain, mais qui relève tout de même d'un paganisme.

Sources

Can.	*Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)* 1-2 (éd. J. Gaudemet et B. Basdevant), *Sources Chrétiennes* 353-354, Paris, 1989
De corr. rust.	Martino di Braga, *Contro le superstizioni, catachesi al popolo.* De correctione rusticorum (éd. M. Naldini), Florence, 1991
Serm.	Césaire d'Arles, *Sermons au peuple* 1, 2 et 3 (éd. M.-J. Delage), *Sources Chrétiennes* 175, Paris, 1971 ; 243, Paris, 1978 ; 330, Paris, 1986
Vingt-six sermons	Saint Augustin, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique,* (éd. F. Dolbeau), *Collection des études augustiniennes, Série Antiquité* 147*,* Paris, 1996
CC	*Corpus Christianorum,* Brepols, Turnhout
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* Vienne
SC	Collection *Sources Chrétiennes,* Éditions du Cerf, Paris

Bibliographie

Les bois sacrés 1993	*Les bois sacrés, Actes du colloque international de Naples, 23-25 novembre 1989, Collection du Centre Jean Bérard* 10*,* Naples, 1993.
Bourgeois 1991	Claude Bourgeois*, Divona I. Divinités et ex-voto du culte gallo- romain de l'eau*, Paris, 1991
Grimal 1969	Pierre Grimal, *Les jardins romains,* Paris, 1969
Meslin 1969	Michel Meslin, « Persistances païennes en Galice, vers la fin du VIe siècle », dans Jacqueline Bibauw (éd.), *Hommages à Marcel Renard,* Bruxelles, 1969, p. 512-524
Meslin 1970	Michel Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An, Collection Latomus* 115, Bruxelles, 1970
Rousselle 1990	Aline Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive,* Paris, 1990

FÊTES RELIGIEUSES EN SICILE : LA TRACE ET LA TRANSE

Jean-Paul Manganaro
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3 (Cecille EA 4074)

à Diego Burderi et Antonio Greco, morts
à Jacques Boulogne, bien vivant

Résumé **–** Elles se déroulent à partir du début du printemps et s'étalent jusqu'à la Fête des Morts qui, en novembre, en constitue comme le final. D'où viennent-elles ? Enfermées aujourd'hui dans l'architecture baroque du grand paysage des villes et des villages de Sicile, elles expriment à la fois la soumission physique à un ordre mental qui voisine avec l'aire de l'inconnu, de tout ce qui surgit à travers une vibration chtonienne, mystérieuse et « numénique » dans une culture du peuple élaborée à travers des apparences de résignation. Mais une culture élaborée aussi à travers des guerres et des révoltes, dans l'expression d'une cruauté et d'une férocité qui met en scène, infiniment, une histoire de la chair. Ces fêtes renouent-elles avec des traditions païennes, c'est-à-dire se situent-elles à l'intérieur d'une forme de religion polythéiste ; ou bien sont-elles prises dans une dynamique propre aux religions monothéistes ? Sont-elles des expressions tribales ou déterminent-elles un approfondissement des structures sociales et culturelles, dans le champ poly-résonnant de la Méditerranée ?

Περίληψη **–** Οι εορτές λαμβάνουν χώρα από την αρχή της άνοιξης μέχρι την Εορτή των Νεκρών η οποία, τον Νοέμβριο, αποτελεί ένα είδος κορυφώματος. Ποιά είναι η προέλευσή τους; Περιορισμένες σήμερα στην μπαρόκ αρχιτεκτονική του τοπίου των πόλεων και των χωριών της Σικελίας, εκφράζουν την φυσική υποταγή σε μια διανοητική τάξη η οποία γειτνιάζει με το χώρο του αγνώστου, όλων όσων προβάλλουν διαμέσου ενός χθόνιου και μυστηριακού παλμού σε ένα λαϊκό πολιτισμό που έχει διαμορφωθεί διαμέσου μιας καρτερικής υπόστασης. Αλλά ενός πολιτισμού που έχει επίσης διαμορφωθεί διαμέσου πολέμων και επαναστάσεων όπου η έκφραση μιας σκληρότητας και μιας

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 215-224
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 215-224

αγριότητας σκηνοθετεί, σε άπειρο βαθμό, μια ιστορία της σαρκός. Αραγε, οι εορτές αυτές επανασυνδέονται με παγανιστικές παραδόσεις, δηλαδή τοποθετούνται στο εσωτερικό μιας μορφής πολυθεϊστικής θρησκείας· ή εντάσσονται σε μια δυναμική η οποία προσιδιάζει στις μονοθεϊστικές θρησκείες; Πρόκειται για φυλετικές-ομαδικές εκφράσεις ή προσδιορίζουν μια εμβάθυνση των πολιτισμικών και κοινωνικών δομών, στο πολυδιάστατο πεδίο της Μεσογείου;

Les fêtes religieuses sont, en Sicile, consacrées à un saint, patron du lieu. Elles se déroulent principalement à partir du printemps, envahissent l'été et aboutissent à la grande clôture de la fête des morts, prise dans l'apparente contradiction d'être une fête de plaintes et de lamentations[1]. Cette dernière semble conclure idéalement un cycle qui commence juste après le mardi gras, quand les bûchers de Carnaval plongent dans le mercredi de toutes les cendres, dans le vaste vide pénitentiel du Carême. Si l'on excepte les rituels, d'ailleurs relativement simples, pour sainte Lucie à Syracuse, le 13 décembre – jour du solstice d'hiver, là où la lumière est au plus bas – ou ceux, plus rudes, en l'honneur de sainte Agathe qui ont lieu le 5 février, au moment de la Chandeleur, ou encore ceux, tranquilles, de la Saint-Joseph qui se tient en général, toujours selon sa modestie de père putatif, à l'intérieur du Carême et en tout cas le 19 mars, juste à la veille du printemps, ces fêtes se déroulent entre le dimanche de Pâques et le 2 novembre. Certaines fêtes exigent la belle saison, comme celle consacrée à saint Sébastien : elle devrait avoir lieu le 20 janvier, mais elle est reportée à la première semaine du mois de mai ; ou celle de saint Conrad qui, au lieu du 19 février, est fêté à Noto le dernier dimanche d'août. C'est que souvent les fêtes achèvent en remerciement et en action de grâce des cycles de travaux, tantôt les moissons, tantôt les grandes pêches, celle du thon en particulier, ou les récoltes des fruits, d'agrumes, de raisins ; mais aussi, plus loin dans le temps, certaines fêtes rendaient grâce aux guérisons accordées à la collectivité. Et le saint patron semble prêt à se mettre en quatre, à se mettre en pièces, à se séparer et à se multiplier à l'infini pour ses fidèles, non par amour absolu, ni par ascèse, mais aussi par chantage, car ces mêmes fidèles pourraient « faire chanter » le saint en l'ensevelissant dans l'eau ou en l'emprisonnant à la belle étoile, pour obtenir qu'il intervienne plus rapidement. Les saints jouaient un peu, en quelque sorte – et jouent parfois encore –, le rôle que l'on demanderait aujourd'hui à un ministère de l'économie ou de la santé, de l'agriculture, parfois aussi à un ministère de la guerre ou de la défense ; à divers titres, d'ailleurs,

1. À côté de cet aspect funèbre, existent pourtant de grands moments de liesse et de joie, du moins pour les enfants ; cf. Jean-Paul Manganaro, « La fête des morts en Sicile », *Critique* 553-554 (juin-juillet 1993), p. 382-396.

le politique, depuis le début du XXe siècle, a été forcé de prendre en charge ce qui, autrefois, faisait partie des attributions sociales de l'église[2].

Aussi y a-t-il des fêtes en consonance et des fêtes en dissonance, des fêtes prévues par le calendrier catholique et romain, et des fêtes au départ non prévues et qu'une historicisation parfois brutale a imposées : c'est le cas des grandes fêtes palermitaines en l'honneur de sainte Rosalie appelée à guérir les violentes rechutes de peste de l'été, là où la sainte qui l'avait précédée, sainte Christine, n'était plus à la hauteur de la tâche, d'après l'engouement des fidèles. Il faut dire que la charge miraculeuse de cette sainte avait été affaiblie par son compatronnage avec sainte Nymphe, dont l'origine semblait incertaine, et qu'on aurait bien pu « accoupler » à saint Satyre[3], dans un territoire où la multiplication et la rapidité des invasions ont souvent rendu inapplicables les changements et les adaptations onomastiques nécessaires.

Ces fêtes, il est impossible de les énumérer toutes, puisqu'elles ont lieu partout, villes, villages, bourgades, patelins ; elles n'ont presque rien perdu de leur force originaire, malgré les changements de mœurs importants dans le temps, ni de leur détermination à affirmer une cohésion sociale, surtout quand elles engagent la « valeur », c'est-à-dire le courage et la représentativité d'une ou de plusieurs corporations populaires. Limitons-nous pour le moment à décrire leurs caractères communs généraux : que ce soient les églises basilicales des grandes villes ou les plus modestes églises paroissiales, toutes vénèrent rarement le saint dans la totalité de sa dépouille, mais plutôt à travers un reste, une relique de sa mortalité devenue immortelle, objet sacré par excellence, un reste la plupart du temps minime, une oreille, un œil, un bout de doigt ou de sein, un fragment, une trace, une empreinte, le reste d'un reste, autour desquels se noue une histoire parfois fantastique. Ce sont souvent des histoires de républiques, de pirateries et de vols, telle Venise dérobant aux Syracusains le corps de sainte Lucie ou aux Égyptiens le corps de saint Marc ; histoires sombres d'assauts, de rapines et de défenses, de luttes historiques et géographiques entre pirates arabes et chrétiens.

Ainsi, pour ne relater qu'un exemple unique à tous points de vue, l'histoire et la fête dédiée à la Vierge à cheval de la fête des Milices (ou de la Vierge des Milices), à Scicli, dans la province de Raguse, où est célébrée sa « prodigieuse » apparition en femme d'armes chevauchant monture, en 1091. La Vierge semble être accourue au cri de « Me voici, ma Ville bien-aimée : je te défendrai de ma main droite ! » à la rescousse de Roger II le Normand contre les Sarrasins. C'est la seule Sainte Vierge armée d'une épée, les pieds nus dans des sandales de légionnaire

2. Cf. Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*, Milano, Adelphi, 1983 [*La ruine de Kasch*, Paris, 1987] et *La Letteratura e gli Dèi*, Milano, Adelphi, 2001 [*La littérature et les Dieux*, Paris, 2002].

3. Cf. Leonardo Sciascia, *Feste religiose in Sicilia*, Bari, 1965, p. 12.

et dont le bustier imite une cuirasse romaine[4]. On sent, dans le cas de cette représentation, la traversée de motifs culturels multiples dans lesquels s'enchevêtrent toutes les histoires relatives à la Sicile imposant de singulières stratifications : car cette Vierge armée pose des problèmes d'attribution onomastiques, justement, et philologiques, puisque, par exemple, l'on fait dériver le mot « Milices » – qui sert à justifier l'épée, le cheval et l'armure –, en patois « Mulìci », d'une source locale attestée par Pline, « Milichie fonte in Syracusano agro » (*Histoire Naturelle* III 89), ou d'une divinité sicule « Meilìchio », ou encore de « Mìddaco », un arbuste (mìlax)[5]. Et il faut aussi retenir la tradition non attestée d'un ancien temple grec surgissant sur l'emplacement actuel de l'église de la Vierge des Milices, autrefois consacré à Dionysos Milésien.

D'une certaine manière, il est vrai que le « reste », la relique, acquiert toujours une valeur accrue vis-à-vis de la totalité – il ne serait plus, sinon, une relique –, parce qu'il implique une geste héroïque censée lui apporter un surplus de puissance, ou une irradiation, plus encore qu'un rayonnement, entretenue par la concentration de la foi des fidèles, de tous ceux qui sont dans sa dévotion. Au cours des siècles, plus que l'idéologie changeante et le pouvoir politique ou militaire tout aussi changeants, l'historique de la dévotion au saint, son transfert progressif dans la légende et le mythe, ont cristallisé les motifs profonds d'une communauté d'humains, réunis autour d'un sol, d'une nature, d'une culture, d'un *êthos*, d'un étendard qui les signifiait. La valeur du « reste » reliquaire s'inscrivait d'emblée dans l'immortalité du support qui la conservait et la représentait ; et en échange, on offrait au saint – au-delà de la « mise en fête » de son sacrifice redit par l'ensemble des vœux – la démonstration de la justesse d'avoir choisi de protéger ou d'avoir été choisi pour protéger cette contrée-là et pas une autre, cette culture géographique, ce génie d'un peuple-village, sa petite histoire qui grandissait à l'ombre de l'histoire du saint.

Ainsi, c'est bien le « reste » qui est conduit en procession lors des fêtes, et la procession procède selon un parcours qui visite tous les quartiers, les riches, les moyens et les pauvres, suivant une idée artisanalement aristocratique de la démocratie, peut-être une idée esthétique de la démocratie, affirmant sans doute le moment unique de possibilité et de capacité esthétique de la démocratie d'un peuple. Un jour – qui peut durer une semaine – le flux religieux du sacré semble effacer les partages des classes et des biens, sous des signes semblables en tous

4. Cf. Sebastiano Burgaretta, « Il mito e il rito : un'esplosione di vitalità », *Scicli, Kalós – luoghi di Sicilia*, Palerme, mars-avril 1955, p. 16-19. L'article de S. Burgaretta reporte très pertinemment les propos consacrés à cette Vierge par E. Vittorini dans *Les Villes du monde*, ainsi que ceux de V. Consolo qui la compare à Angélique de l'Arioste ou à la Pucelle d'Orléans.

5. Cf. Giovanni Alessio, « L'elemento greco nella toponomastica della Sicilia », dans *Archivio storico siciliano* XI-XII, Catania, 1946-47, p. 32 et 54, reporté par Salvatore Guastella, « Il Guglielmo di Scicli », *Il Giornale di Scicli*, 30 mars 2004.

points à ceux du carnaval. La horde, la foule, le flux et le reflux, sont des éléments communs au carnaval et aux fêtes religieuses : mais alors que celles-là dérobent le sujet dans le cache-cache collectivisant des masques, celles-ci confondent le sujet par l'envahissement, par l'envoûtement, en lui laissant pourtant, intègre, son individualité non comme identité, mais comme puissance et force motrice de son unicité.

À lui seul, le « reste » du martyrisé ne pourrait, malgré les orfèvreries qui l'enchâssent, signifier cette valeur accrue, car ce débordement de l'intention a nécessairement besoin de l'exutoire de sa mise en scène et de sa mise en représentation. La mise en scène n'est qu'en partie assurée par l'urne ou la châsse où repose l'éternité de la relique ; bien plus importante est, à vrai dire, la statue qui se dresse au-dessus – en bois peint, dans la plupart des cas, recouverte de parures d'argent ciselé d'or, où doit retentir la lumière, le jour comme la nuit, et scintiller le visage d'une suavité peinte, apathie de la divination, à l'abri de tout courroux, dans l'intemporalité de l'immortel qui n'est pas dans l'actuel ou dans le contemporain, mais les domine et les maîtrise et ne renvoie qu'une inexpressivité lisse où puisse s'inscrire toute entière l'actualité de chacun afin d'y être exaltée, excitée et apaisée, renvoyée et rendue – pour un jour, pour une semaine – à un au-delà de l'histoire, non pas nécessairement à une transcendance, mais à une immanence différente et diffuse du moment et de son appréhension. C'est à la statue-simulacre, dans le rapport étroit que ses fidèles entretiennent avec elle, qu'il incombe de réaliser la mise en scène de la fête, c'est-à-dire son déchaînement, son déferlement et sa mise en orgasme, selon un rituel qui, dans certains cas, a gardé à travers les temps tout son ensourcement mystérieux et puissant : on voit se manifester des transes, des affolements collectifs, des envahissements par le dieu qui évoquent d'anciens récits, bien qu'il faille souligner que cette modalité n'a rien à voir avec un apprentissage ou une méthode, mais semble surgir de l'esprit d'une collectivité constituée elle-même en culture dont le fond a été et est encore commun à l'aire méditerranéenne.

Nous sommes au cœur même de tous les discours sur l'idole et le simulacre : pourtant, nous ne reprendrons pas le débat éternel de Platon (*Sophiste* 236b, 264c) sur les icônes et sur les simulacres, qui souhaite les codifier suivant un axe où l'argument logique tente de redéfinir l'expression sacramentale et sacerdotale[6]. Nous préférons plutôt relire des pages plus proches de l'intensité de l'esprit du

6. La problématique platonicienne fonde la distinction entre bonnes et mauvaises copies, les premières se soumettant au modèle, ayant donc droit au nom d'*icônes*, où le modèle est assumé comme *symbole*, les secondes, opposées aux précédentes, s'écartant du modèle, nommées *idoles*, où le modèle est conjuré par une multiplicité de *simulacres*. Sur les rapports que le christianisme a entretenus avec cette question platonicienne, cf. Jean-Paul Manganaro, « Les aigles impériales. De quelques représentations paradoxales de l'histoire et du pouvoir dans l'œuvre de C.E. Gadda », dans M. Blanco (éd.), *Satire politique et dérision. Collection UL3,* Lille, 2003, p. 53-61.

divin, le moment final de l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide (v. 1005 et suiv.), lorsque Oreste, après avoir dérobé du sanctuaire le simulacre en bois d'Artémis Taurique, et après avoir voyagé, le gardait serré entre ses mains sentant la folie planer sur sa tête ; finalement il le cache dans un fouillis de roseaux, non loin de l'Eurotas, et choisit de vivre sans lui. C'est alors à Pausanias qu'il faut laisser la parole, au Livre III de sa *Périégèse* consacré à la Laconie : deux jeunes Spartiates de sang royal, Astrabakos et Alopékos, découvrent par hasard le simulacre qui, dressé et entouré de joncs, les regarde fixement jusqu'à les rendre fous dans leur ignorance et leur incompréhension de ce qu'ils voient. Mais le récit de Pausanias ne s'arrête pas là, et la suite nous intéresse de près : autour de la statuette d'Artémis, les Spartiates bâtirent un temple dédié à Artémis Orthia et Lygodesma, en pied et entourée de joncs. On lui offrait des masques terrifiants, figurant des êtres chtoniens, et la statue s'attendait à ce que du sang jeune jaillît pour elle, comme quand Iphigénie en prenait soin. Cependant les Spartiates décidèrent d'adoucir leur coutume de tuer les garçons et choisirent de les fustiger jusqu'au sang devant le simulacre de la déesse. Or, lorsque la flagellation devenait plus timide, parce que les garçons étaient très beaux ou parce qu'ils appartenaient à des familles illustres, le simulacre manifestait son mécontentement à travers la prêtresse qui le tenait dans ses mains : si le fouet hésitait, le simulacre commençait à peser de plus en plus, comme un météorite qui s'enfoncerait dans le sol, et criait : « Vous me faites choir, vous me faites choir. » (Pausanias, III 16, 7).

La fin de cette histoire– c'est pourquoi nous l'avons évoquée – rappelle ce qui se passe au cours de la procession pour sainte Fortunata, à Baucina : si sur le parcours de la procession se trouve quelqu'un qui a fait un vœu en promettant de l'argent et qu'il rechigne à s'acquitter de sa dette, à cet endroit l'urne devient très lourde et ne bouge plus tant que l'offrande n'a pas été versée et le vœu acquitté. Dans ces récits – de ceux de Pausanias à ceux des fêtes religieuses –, se glissent de longues accointances et fréquentations avec la divinité qui tentent d'ausculter et de mater son côté affolant, monstrueux et chtonien. Outre les quelques fêtes où se pratique encore la flagellation au cours des processions du Vendredi saint, ce qui nous intéresse c'est de saisir cet aspect de la transe dans les pratiques actuelles. Deux fêtes s'imposent alors, parce qu'elles s'élaborent à l'intérieur d'une pratique de la transe, différemment des autres démonstrations de foi qui respectent des codes très stricts, tels ceux que nous avons décrits, au cours d'un rituel désormais domestiqué, et pour lesquelles s'impose une distinction entre fête et rite : la première se donnant comme acte, le deuxième comme action. Ces cultes particuliers sont voués à deux entités divines mâles, le saint Sauveur de la Résurrection à Scicli, qu'on appelle ici « U Gioia » ou « l'Uomo vivo », « l'Homme vivant », et saint Sébastien à Palazzolo Acreide, à Melilli, à Lentini, à Avola dans la province de Syracuse. Ce sont deux saints sans reliques possibles, soit dit en passant, et chez qui les signes d'une appartenance proprement sexuelle sont esquissés dans une nudité aussitôt voilée : le glabre et le nu, du coup, ne désignent pas plus le

masculin que le féminin, et à quelque chose près seul le nom, ici, prend et donne sa valeur à la forme. Ce qui marque le plus le caractère masculin dans la fête du « Gioia » le dimanche de Pâques à Scicli est l'élévation soudaine et péremptoire du simulacre, son exaltation phallophorique, ou encore l'inattendu de son errance, décidée au moment même de la conduite de la procession et pour des raisons qui ont parfois à voir avec la drague, une sorte de rite d'initiation ; ou les cris lors de l'élévation soudaine des jeunes enfants nus à l'intérieur de l'église, redoublant les significations dans le cas des fêtes pour l'un ou l'autre saint. Symboliquement, le « Gioia » et Sébastien sont ceux qui ont résisté à la mort, l'un définitivement, l'autre au moins une fois, tous deux reconduits au printemps de la terre, à la renaissance des semailles et des semences, à la promesse non pas tant d'une bonté ni d'une honnêteté que de la joie de vivre et de revivre[7]. Et à Palazzolo la transe se produit dans l'attente du dévoilement du simulacre, au moment même de son épiphanie, où beuglements, murmures et cris disent la horde et la houle, puis la vision et l'affolement de ce qui vient d'être comblé par l'apparition, dans un effet qui joue comme une véritable prise d'inconscience, loin de toute raison[8].

Les modes d'exaltation sont différents dans la fête du « Gioia », bien que l'attente et les cris y soient également présents. Mais alors que pour saint Sébastien, ils étaient en quelque sorte le motif central et dominant, à Scicli, ils ne sont qu'un préalable, un préambule d'échauffement et de « mise en corps » de l'acte de foi, et plus particulièrement à la phallophorie qui commence déjà à l'intérieur même de l'église, après l'élévation du simulacre sur le socle d'où on va le malmener à droite et à gauche, en haut et en bas.

« Qu'est-ce qu'une fête religieuse en Sicile », se demande Leonardo Sciascia ; et il répond : « C'est d'abord une explosion existentielle ; l'explosion du *ça* collectif, dans un pays où la collectivité n'existe qu'au niveau du ça. Car ce n'est que dans la fête que le Sicilien sort de sa condition d'*homme seul*, qui est d'ailleurs la condition même de son sur-moi vigilant et douloureux (...), pour se retrouver faisant partie d'un milieu, d'une classe, d'une ville. »[9] Cet inconscient qui surgit de ses profondeurs et déroute temporairement les clivages sociaux ou historiques a besoin, pour y aboutir, du resserrement sexué, le masculin, presque unique actant dans la fête. Un inconscient confronté à l'interdit par excellence : la vision et la perception du divin, de ce qu'il croit être tel. Euripide dans *Iphigénie en Tauride* parle de « la crainte d'apercevoir ce qui est interdit ». Dans ces fêtes religieuses, issues de ce fond lointain attesté, enveloppé dans une même conception païenne

7. Sur l'ensemble de cette fête, cf. le très beau travail de Mauro Zanetti-Aprile, *U Gioia. Jaloffra e Filuvespri*, DVD EGS Entertainment, 2002-2003, Italia ; et le livre du même titre, Milan, 2003.

8. Cf. le documentaire de Giovanni Di Maria, *San Sebastiano, il culto e la festa a Palazzolo Acreide*, 1998, VHS, Ass. Cult. Icaro, Palazzolo Acreide.

9. Leonardo Sciascia, *Feste religiose in Sicilia*, Bari, 1965, p. 30.

de la divinité, la violence de l'idée du divin se déchaîne et se défoule, épousant au passage le message idolâtre contenu dans la pratique chrétienne des images et des simulacres, dans la nécessité de la présence du simulacre auquel une catégorie de la communauté montre comme un don de soi ce que l'on peut pour lui, en réponse à ce qu'il peut pour elle. L'individualité exacerbée de chacun se rassemble alors dans l'expression collective – à Scicli elle est puissance physique dionysiaque – mais conserve intacte son unicité. Aussi le rite se soustrait-il une fois par an aux codes des ordres communs, loi ou rite, autrement dit aux codes de sa narration, aux codes du folklore et de l'ethnographie, et plonge dans de purs récitatifs, dans de pures coupes récitatives. À Avola, par exemple, la fête en l'honneur de saint Sébastien prévoit la procession des *Nus*, où l'on voit les fidèles se mêler, femmes et hommes de tous âges, habillés de blanc, très court, courir sur quatre à cinq kilomètres, hissant un bouquet des premières roses de mai, invoquant la divinité par des hymnes criés : il ne s'agit plus ici seulement de puissance physique, mais du déferlement panique du cri, jusqu'à l'élévation des enfants nus à l'intérieur de l'église. Dans chacun de ces exemples, la horde crée un magma chaotique en attente d'être défini, de recevoir ses définitions, définitions qui ne sont pas d'ordre social mais purement affectif, et subissent les variations de ce qui les porte, de ce qui les dit. De ce magma surgissent des définitions de corps, puis un corps qui a à voir ou affaire, au moment même où il est exprimé, avec la chair comme matière ainsi qu'avec la liquidité du sang qui le fait naître en cela même qu'il est : corps de chair déjà abattu, corps de chair qui fut mort et qui revit, corps meurtri de la terre dont on chante la résurrection. C'est la puissance de la scène baroque qui surgit, non comme manière, mais comme fonction de débordement nécessaire et vital, comme le seul style approprié à cette errance qui se compose dans les reflets d'un corps à l'autre, d'une bouche à l'autre de son devenir esprit. La puissance est alors une force géologique qui scande et gère l'ensemble, elle s'imprime comme un élément d'élaboration progressif, constant, implacable, dans la répétition qui la pousse vers la poursuite de l'expression, captant au passage des forces orales magmatiques en attente de germination. Ainsi le bloc scénographique s'absente dans la série de ses motivations, il en est arraché par la tension interne qui ne vise pas la narration – il ne s'agit pas d'un épisode de la vie du Christ –, ou la relation annuelle et rituelle d'une fête en commun ; de même que ce n'est pas un récit sur le sacrificiel ou sur le rituel religieux et social, mais un récit qui constitue lui seul son propre événement.

Quel est cet événement, quelle en est la nature ? Sans doute une description de la chair, ce qu'est toute la chair, du début à un autre début, à travers l'esquisse des gestes singuliers de chacun, qui écartent et rassemblent. De la gesticulation phallophorique de Scicli au lever du bouquet de roses des femmes d'Avola, ces gestes et ces cris éloignent et rapprochent, au plus loin et au plus près, l'essence d'un mystère qui est le leur et non pas celui du simulacre, même s'il se fixe temporairement sur lui. Mais surtout, l'événement est dans ces gestes de fureur et de

force qui veulent inlassablement exalter le courage et la vaillance au sein d'une communauté, qui déplacent la masse et le volume en avant, en arrière, de côté, en rond, qui les font basculer au gré des déséquilibres sans forcément les faire avancer, mais qui les déplacent et en font un mouvement singulier : ce mouvement. Il dit à lui seul – à condition d'être surpris dans l'ensemble composite de ses altérations, de ses foulements et de ses refoulements – non pas une « nature » (sicilienne, traditionaliste, arrêtée dans les temps d'une histoire et d'une géographie), mais sa pure volonté d'acte qui se fait malgré tout commentaire, à l'exclusion de tout commentaire qui ne serait celui-là même de sa visibilité et de son impertinence apparente. C'est cette impertinence de l'objet – se transformant pourtant en adéquation – qui entraîne l'impertinence appropriée du langage, son adéquation à la « sensation » de ce qu'elle fait : en ce sens, crier, lancer des cris, le cri se disent en sicilien d'un mot étrange, « vuci », qui signifie aussi la voix. Et le cri, en engrossant le simulacre de sa chair changeante, en le définissant, est la seule voix possible pour exprimer l'ineffable humain qui parcourt la fiction du divin – divinité d'un jour saisie au vol par l'humain –, la traverse, la module et la fait sienne, mouvement sonore appliqué au mouvement de cette déambulation évasive et concentrée, polyphonie du geste qui se fait alors événement. Toute la tension est ainsi soutenue par le jeu très simple de contrastes oxymoriques où le baroque, encore, ne cesse d'inventer la propriété de ses postures ou, si l'on préfère, ses postures les plus appropriées : comme dans une Leçon des ténèbres, laisser surgir la lumière peinte des corps déchirés, corps lumineux et peints des Christ en gloire, mais aussi des visages portés des ténèbres chtoniennes vers la lumière qui émane à présent de la tendresse enthousiaste de leurs traits. C'est, réfractée par la multiplicité infinie de la description, l'histoire du chaos de la chair qui raconte l'une des histoires possibles du chaos du sang qui ne cesse de se réapproprier la vie : travail de la résurrection comme répétition par laquelle l'homme n'arrête pas de vivre : « Gioia » est le nom de ce Christ de bois, amour pour la vie. Mais aussi état d'insomnie de la « sensation » qui déplace la légèreté de l'idole (le Christ) par la puissance de sa masse, et qui mime humoristiquement, à travers les regards mourants et mi-clos des hommes qui le portent, le râle des incontinences rêveuses d'amitié.

LA DÉVOTION POPULAIRE EN MILIEU MARITIME ET LITTORAL EN FRANCE À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Bruno Béthouart
Crhael, Université du Littoral Côte d'Opale

Résumé **–** Dans une société sécularisée où les convictions religieuses sont souvent confinées dans la sphère privée, la persistance de manifestations religieuses à caractère populaire telles que bénédictions de la mer, pardons de la batellerie ou pèlerinages traditionnels suscite le questionnement. L'évaluation de la consistance de ces croyances populaires au début du XXIe siècle sur le littoral français permet de mesurer l'évolution de l'attitude religieuse des populations maritimes et littorales depuis la Révolution française. Éloignées d'un clergé méfiant avant et pendant l'épisode révolutionnaire, elles se rallient au nouveau maillage paroissial grâce aux curés dévoués et proches de leur mentalité. La forte religiosité des marins s'exprime face aux dangers de la mer, celle des matelotes dans leurs tâches quotidiennes. Cette population possède un goût prononcé pour les manifestations de religion populaire telles que les neuvaines, processions, adorations, tout en prenant précocement des libertés avec la morale traditionnelle. À partir des années 1970, les effets d'une crise de civilisation viennent s'ajouter à la remise en cause de la religion populaire des marins par une partie du clergé attachée au « tout action catholique ». Dans un contexte de sécularisation, l'attachement aux traditions religieuses se justifie désormais au nom de l'intérêt patrimonial ou culturel.

Περίληψη **–** Σε μια κοσμική κοινωνία όπου οι θρησκευτικές πεποιθήσεις περιορίζονται συχνά στον ιδιωτικό χώρο, η διαρκής παρουσία θρησκευτικών εκδηλώσεων λαϊκού χαρακτήρα όπως η ευλογία της θάλασσας, τα παραδοσιακά προσκυνήματα... προκαλούν πολλά ερωτηματικά. Η αξιολόγηση της σημασίας αυτών των λαϊκών δοξασιών στις άρχες του 21ου αιώνα στις παράκτιες γαλλικές περιοχές επιτρέπει μια συνολική εκτίμηση

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 225-238
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 225-238

της θρησκευτικής στάσης του συγκεκριμένου πληθυσμού από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης. Ο πληθυσμός αυτός αφού απομακρύνθηκε πριν και κατά τη διάρκεια της επανάστασης από έναν δύσπιστο κλήρο, επανασυνδέεται στη νέα ενοριακή δομή χάρη σε αφοσιωμένους κληρικούς που είναι εγγύτεροι στη νοοτροπία του. Η έντονη θρησκευτικότητα των ναυτικών εκφράζεται σε σχέση με τους κινδύνους της θάλασσας, η αντίστοιχη των γυναικών τους στις καθημερινές ασχολίες. Ο πληθυσμός αυτός αρέσκεται ιδιαίτερα σε εκδηλώσεις λαϊκής θρησκείας όπως λιτανείες, εννιάμερα, προσκυνήματα, με μια πρώιμη ωστόσο ελευθεριάζουσα αντίληψη απέναντι στην παραδοσιακή ηθική. Από την δεκαετία του 1970, τα αποτελέσματα μιας πολιτισμικής κρίσης θα προστεθούν στην γενικότερη αποδοκιμασία της λαϊκής θρησκείας των ναυτικών από ένα μέρος του κλήρου το οποίο είναι απολύτως προσηλωμένο σε κάθε έκφραση της Καθολικής Εκκλησίας. Στα πλαίσια μιας κοσμικής κοινωνίας, η προσήλωση στις θρησκευτικές παραδόσεις δικαιολογείται στο εξής στο όνομα ενός παραδοσιακού ή πολιτιστικού ενδιαφέροντος.

La lecture du calendrier des festivités prévues sur le littoral de la Côte d'Opale durant la saison 2003 est assez révélatrice de la persistance de manifestations religieuses à caractère populaire : dix-sept événements sont clairement affichés comme fêtes religieuses puisqu'il s'agit, pour l'essentiel, de bénédictions de la mer à Calais, Equihen-Plage, Le Crotoy, Le Portel, Audreselles, Berck, Bray-Dunes, Dunkerque[1]. Dans une société présentée comme totalement ou pratiquement sécularisée, le constat est intéressant parce qu'il permet, pour le moins, de s'interroger sur la pertinence d'une affirmation considérée comme définitive. Pour mesurer, en fin de démonstration, la consistance de ces croyances populaires au début du XXIe siècle sur le littoral français, il est important de mesurer l'évolution de l'attitude religieuse des populations maritimes et littorales depuis la Révolution française, événement fondateur d'une conception nouvelle du rapport à la religion pour ces populations. L'examen comparé de l'attitude des marins et des « terriens » sur ce littoral au début de l'époque contemporaine peut faire apparaître des constats surprenants au regard de l'évolution ultérieure et de la mentalité actuelle des populations littorales.

1. Des terriens fervents face aux marins mécréants

1.1. Les croyances populaires en campagne

Affrontés à la faim, au froid, à la peste, aux guerres, aux épidémies, les popu-

1. *Guide des fêtes de la mer et de l'eau*, édité par la Fédération régionale pour la culture et le patrimoine maritimes, 2003.

lations attendent de la religion une consolation. Face à Dieu qui apporte aide et secours à celui qui le prie, existent des esprits infernaux qui se manifestent par « malice et sortilège »[2]. Tous ces maux sont souvent vus comme des punitions envoyées ou autorisées par Dieu à cause des péchés : ainsi dans les Flandres, le Magistrat de Lille, en 1608, prescrit une procession « en l'honneur de Dieu […] pour apaiser son ire et donner temps propice pour remectre les biens de la terre ». Le pauvre, le manouvrier dénoncent les péchés des riches « qui dansent nus dans une maison » et concluent : « voilà comment que Dieu nous châtie ». Dans l'autre sens, Dieu pourvoit également aux bienfaits : « Dieu a bien travaillé que de faire produire tant de bled si abondamment » à l'occasion d'une bonne récolte en 1662. Pour se concilier la divinité, les paysans ont recours aux saints guérisseurs et protecteurs comme saint Antoine, saint Saulve, saint Hubert, saint Eloy surtout dans les pays d'élevage. Les grands rites de passage sont marqués par une célébration religieuse qui précède les réjouissances ; de même la grande fête du village est celle de la ducasse ou kermesse qui commence toujours par une messe anniversaire où toute la commune se retrouve dans une église parée de fleurs et de verdure avant de se poursuivre par des agapes et un raccroc huit jours après. Les cérémonies religieuses tiennent dans ces communes rurales une grande place mais chacune possède un détail concret, amusant comme la descente d'une colombe le jour de la Pentecôte, la bénédiction des palmes le jour des Rameaux, celui des cierges et la procession avec les flambeaux allumés le jour de la Chandeleur. Le cadre spatio-temporel est marqué par le religieux qui rythme tous les grands moments de la vie individuelle ou collective.

En Flandre comme ailleurs, le protestantisme dénonce la religion populaire qualifiée de superstitieuse et oblige la Contre-Réforme à confronter les pratiques ancestrales à la volonté d'authenticité des clercs et de laïcs mieux instruits. Refusant la forme conflictuelle, les jésuites choisissent le biais d'une adaptation progressive : loin de combattre le culte des saints, des reliques, des images, ils les développent : ainsi le sanctuaire de Notre-Dame de la Visitation à Bollezeele, efficace contre la stérilité, est mis en valeur. Van Gennep en arrive à constater dans l'Artois, la Morinie, la Flandre, le Cambrésis « un degré presque exagéré » de collection de reliques : « nulle part en France... on ne constate de collections aussi formidables et ceci jusque dans les moindres villages »[3]. Simultanément, un effort est fait pour « élever » cette religion populaire en insistant sur la place des saints comme intercesseurs, sur la priorité à l'adoration du Saint Sacrement, sur la popularisation de la prière quotidienne. Une tendance janséniste, expression d'une religion savante, s'oppose à ces compromis et des évêques de cette sensibilité spirituelle cherchent à s'y opposer. Ils sont souvent contestés par le peuple soutenu par des réguliers.

2. Lottin 1981, p. 46.
3. Lottin 1981, p. 51.

Lors de la Révolution, les populations rurales témoignent de leur attachement aux lieux sacrés. Dans le diocèse d'Arras[4], elles protestent contre les destructions d'édifices religieux, et un propriétaire ou un groupe de villageois se portent acquéreurs dans le but de préserver les biens ecclésiastiques. Le rétablissement du culte lors du Concordat fait surgir une multitude de croix aux carrefours des routes et les chapelles manifestent le fond de religiosité des paysans rappelé par Alfred Demont : « tit's capelle, os savez tartouttes, El'misère ed chez pauvers gins, Is vous cont'nt lus pann's, lus chagrins »[5]. Le culte des saints fait revenir les foules : à Blangy-sur-Ternoise, en 1841, sainte Berthe rassemble « 6000 personnes et plus ». Revenu à la foi de son enfance, Chateaubriand rappelle, en 1802 dans son *Génie du christianisme*, que « toutes les solennités du christianisme sont coordonnées d'une manière admirable aux scènes de la nature » : de la saint Eloi d'hiver, patron des forgerons à l'août, au cœur du cycle agraire, la religion du paysan se déploie avec Noël, la fête des bergers, la fête des Brandons où sont brûlés les herbes sèches et le bois mort sous les pommiers au début du carême, la bénédiction du buis protecteur des maisons, des étables, le jour des Rameaux, les œufs du pocage avant Pâques, la procession des rogations dans les champs au printemps, les feux de la Saint-Jean dans le Boulonnais, la procession de la saint Eloi d'été pour assurer une bonne moisson.

« La religion catholique est l'amie de l'homme ; elle est la première à souscrire à ses plaisirs lorsqu'ils sont innocents... C'était par intérêt pour le pauvre qu'elle avait autrefois multiplié les fêtes » rappelle Mgr de La Tour d'Auvergne en 1839[6]. Dans les campagnes, de nombreuses fêtes votives commencent par une messe solennelle et se terminent par un repas et un bal. Elles réunissent les gens de métier rassemblés dans des confréries le jour de la fête du patron qui coïncide souvent avec la ducasse ou dédicace mais se trouvent supplantées par la plus belle fête qui est la Fête-Dieu où se rassemble la population dans le cadre d'une grande procession du Saint Sacrement.

1.2. Des marins aux marges de l'Église

Sous l'Ancien Régime, les « marins cultivateurs » sont encore présents sur la côte. Celle-ci est souvent inhospitalière : il faut évacuer les eaux stagnantes, protéger le sol contre la progression des dunes, planter des oyats. L'activité rurale se maintient dans le Calaisis, le sud du Boulonnais et le Ponthieu. Il existe quelques bourgs de pêcheurs logés dans les anfractuosités de la côte rocheuse septentrionale comme Audresselles, Ambleteuse, Le Portel, Equihen qui participent à la pêche hauturière. Certaines villes disposent de quartiers de pêcheurs comme celui de Saint-Pierre à Boulogne, du Courgain à Calais. Quelques bourgs maritimes

4. Hilaire 1977, p. 65.
5. Hilaire 1977, p. 68.
6. Hilaire 1977, p. 80.

existent tels Etaples, Merlimont, Berck sur la côte du Ponthieu[7].

Ce monde marin est souvent en décalage réel pour suivre la pratique rurale et subit l'incompréhension du clergé. Les matelots s'éloignent de la pratique traditionnelle sauf si un prêtre s'intéresse à eux. Il s'agit en effet d'un métier à part, d'un métier de misère où les naufrages sont fréquents. D'autre part, les marins ont mauvaise réputation aux yeux du clergé et de la bourgeoisie notamment à cause de leur réputation de « pilleurs d'épaves ». Selon le droit de *lagan*, une barque échouée sur le rivage sans occupant n'appartient plus à personne, elle est donc offerte comme un cadeau de l'océan, un présent du ciel. La ramasseuse d'épaves de Tattegrain, au Musée de Boulogne, évoque cette situation. Des gens d'Équihen, au XVIIIe siècle, allument des feux pour attirer les vaisseaux sur les rochers et s'empressent ensuite de les piller, allant même jusqu'à prier Notre-Dame des Tempêtes pour les aider. En 1803, le cardinal de La Tour d'Auvergne, à propos d'Étaples, estime que « les habitants de cette commune s'occupent beaucoup de la pêche, du pillage, des échouements et fort peu de la religion »[8]. Le curé de cette paroisse dénonce « la fausse conscience que l'on se fait dans toutes les paroisses riveraines de la mer » à propos des échouements.

Les populations maritimes ont fait le choix en faveur de la Révolution et de l'Empire notamment à cause de la rivalité avec l'Angleterre[9]. Ils préfèrent s'en remettre aux prêtres constitutionnels sur les côtes du département de la Manche, du Trégorrois, de l'arrondissement de Paimboeuf et sur les côtes du Pas-de-Calais. Les visites pastorales de 1802 évoquent les paroisses côtières du Calaisis comme « peu catholiques », à Ambleteuse dans le Boulonnais, à Audresselles où tous les habitants sont « catholiques exceptés les matelots ». Pour éviter des conflits avec les paroissiens, en 1802, des prêtres constitutionnels sont désignés à Étaples, dans la paroisse Saint-Nicolas de Boulogne en ville basse avec le citoyen Roche, qui baptise les 9/10 des enfants de sa paroisse de 1798 à 1801. Cette population fait l'objet d'une réelle méfiance des royalistes à la chute de l'Empire. « La déchristianisation relative de ce secteur pendant la première moitié du XIXe siècle nous oblige à abandonner la légende selon laquelle une tradition profondément chrétienne serait ancrée chez ces populations »[10].

Ce tableau de la vie religieuse des marins doit être nuancé par l'existence d'un fonds de religiosité lié à la dangerosité de leur métier. La mer est un univers peuplé de « fantômes et de diables »[11], sillonné « d'insectes et de loups de mer » : elle est désignée sous le nom de Grande jument blanche. Le reflux de la marée est

7. Bethouart 1998, p. 160-162.
8. Hilaire 1977, p. 112.
9. Bethouart 2001, p. 83-84.
10. Hilaire 1977, p. 114.
11. Coussée 1994, p. 37.

synonyme de mort comme l'enseigne déjà Pline le Jeune, ou les Celtes qui imaginent l'au-delà en lien avec la lune, réservoir des âmes, maîtresse des ténèbres.

2. Le retour des marins dans le giron ecclésial : une chrétienté maritime et littorale ?

2.1. Une volonté d'évangélisation au XIXe siècle

Cette population à la fécondité exceptionnelle fait l'objet d'une attention pastorale : il s'agit d'un « peuple à christianiser » selon l'expression des rédemptoristes lors de missions aux Hemmes, près de Calais, en 1868[12]. Dans le diocèse d'Arras, sept paroisses nouvelles sont créées : deux durant la Restauration, Merlimont en 1825, le Portel en 1836, et cinq sous le Second Empire : Saint-Pierre de Boulogne en 1853, Équihen en 1854, Le Courgain en 1861, les Baraques en 1865, les Hemmes à Calais en 1869. Cependant la pratique religieuse est inégale comme l'indiquent les visites pastorales vers 1890-1895 : au Courgain de Calais, 25 % des enterrements sont civils. Au Portel, 85 % des hommes font leurs Pâques, et 95 % des femmes, à Equihen 40 % des hommes, 80 % des femmes, à Étaples 30 % des hommes, 75 % des femmes. Il semble qu'il y ait une certaine correspondance avec l'arrière-pays. La ferveur du Boulonnais intérieur se retrouve dans les évaluations de pratique ainsi que la faiblesse de la pratique en Calaisis et Ponthieu mettant ainsi en valeur la double influence de l'indifférentisme ou de l'anticléricalisme de Calais au Nord, et de Paris au sud.

L'attachement religieux prend des formes diverses. Certains navires en mer désignent un « vicaire », marin chargé de diriger la prière de l'équipage et réservent la « part-Dieu » consacrée à la construction, l'agrandissement ou l'entretien de l'Église. De nombreuses processions réunissent les marins comme celle du Saint-Sacrement à Berck, en 1880, de même que des pèlerinages comme celui de Saint-Josse pour les marins d'Étaples rassemblent alors 20 000 personnes Les bénédictions de la mer et des navires demeurent très présentes, ainsi que la célébration du mois de Marie devant des autels domestiques. De fréquentes célébrations sont demandées pour les défunts. Le romantisme adopte ce monde particulier décrit, en 1886, par Pierre Loti dans *Pêcheurs d'Islande* : les marins ont « un respect du culte antique, des symboles qui protègent ».

La christianisation passe essentiellement par le clergé et par les femmes. Des prêtres dévoués et actifs sont nommés dans les nouvelles paroisses : ils comprennent les mentalités maritimes, restent longtemps en place, construisent des édifices,

12. Hilaire 1977, p. 575-576.

des calvaires, des chapelles, organisent des fêtes, créent des traditions. Au Portel, la paroisse est créée en 1836 alors que la commune n'existe qu'en 1856. L'abbé Deltour, natif d'Audresselles, nommé en 1837, demeure 40 ans dans la paroisse. Il fait agrandir l'église construite au début de la Monarchie de Juillet grâce au système de « la part-Dieu », fait le catéchisme à raison d'une heure par jour, organise des grandes fêtes. Son vicaire, l'abbé Jean-Marie Dusart, lui succède ; originaire du Portel, il fait bâtir l'école des Frères, s'oppose violemment aux lois sur les Congrégations, sur la Séparation. A Berck, l'abbé Delrue demeure 31 ans de 1847 à 1878. La fécondité spirituelle de quelques unes de ces paroisses est exceptionnelle : Le Portel, entre 1863 et 1953, donne 81 prêtres, 20 frères et 200 sœurs à l'Église diocésaine.

Le rôle des matelotes est également très important. Elles sont le relais de l'activité pastorale. Tenant seules la maison, elles élèvent une famille nombreuse, s'attachent à faire apprendre les prières aux enfants, et viennent souvent prier au pied des calvaires, dans les chapelles de la Vierge, patronne et protectrice des gens de mer. Selon les ethnographes Arnold Van Gennep et André Varagnac, cette religion communautaire n'exclut pas une disjonction entre religiosité populaire et message de l'Église : « de riches rituels pouvaient coexister avec un anticléricalisme virulent, du Limousin à la péninsule ibérique »[13].

2.2. L'apogée durant la première moitié du XXe siècle

La vigueur du culte marial se manifeste autour des nombreux sanctuaires qui lui sont dédiés[14], tels en Flandre maritime, Notre-Dame des Dunes, du Minck, du Bon Secours, du Bon Port à Dunkerque, Notre-Dame des Neiges à Téteghem, d'autres dévotions à Grand et Petit-Fort-Philippe, Gravelines, Bray-Dunes. Des initiatives locales et régionales sont prises au début du siècle pour raviver les traditions religieuses. Des pardons sont créés tels que celui des Islandais à Paimpol le 8 décembre, d'autres sont lancés à Fécamp, à Saint-Malo. Le culte à Notre-Dame-des-Dunes à Dunkerque se développe, dès 1888, avec l'abbé Pitte qui fonde « la Société des hôpitaux français en Islande ». Des confréries telles celles du Saint Sacrement, du Rosaire, le tiers ordre franciscain, renforcent le tissu clérical.

La superstition demeure très présente dès la construction du bateau où il faut placer une médaille pieuse et un Louis dans le talon du navire pour qu'il soit protégé. « Le jour du lancement, un bouquet de fleurs est déposé bien évidence en poupe. Puis il est offert à la patronne qui va le mettre à l'église et au calvaire ». Le bateau est ensuite baptisé par le curé et le vicaire qui montent à bord et jettent de l'eau bénite et du blé par tous les panneaux ouverts. Le reste de l'eau bénite est mis dans la pompe. Certains marins s'interdisent d'embarquer un vendredi saint de

13. Lagrée 2002, p. 124.
14. Mayeur 1968, p. 100.

peur de ne jamais revenir. Tout départ en mer se vit comme un risque et l'usage d'ex-voto est largement observé. Le soir de la Saint-Jean, le 23 juin, et de la Saint-Pierre, le 28 juin, les matelots berckois ne partent pas en mer ; ils allument des feux en l'honneur de leurs patrons. Depuis le début du xxe siècle, le marin installe en haut de la perche plantée dans le feu de Saint-Pierre un simple hareng et fait brûler des mannes de maquereau ou un navire en miniature armé pour la pêche au hareng – en guise de cadeau à la divinité de la mer ou d'exorcisme du mauvais génie[15] ?

Une alliance entre l'action catholique en plein essor et la religion populaire s'instaure sous le ministère Combes. Lors du mois de juin 1903, au moment de la Fête-Dieu, une véritable guérilla urbaine[16] oppose à Paris, à Rennes, mais aussi sur le littoral, des anticléricaux aux catholiques et s'ensuivent des pugilats, coups de canne autour du Saint-Sacrement, la fuite des communiantes apeurées. À Dunkerque, à l'occasion de la procession historique de Notre-Dame des Dunes, le préfet interdit dans le cortège la présence de dix évêques étrangers au diocèse et veut supprimer l'escorte d'honneur composée de mineurs armés de pics. Un compromis est trouvé au grand désappointement des socialistes et libres-penseurs qui manifestent lors de la Fête-Dieu, quinze jours plus tard. Ils se placent à la sortie de l'église et chantent l'*Internationale*, *La Carmagnole* et crient « à bas la calotte ! ». La procession a lieu dans un tumulte indescriptible, et les femmes font le coup de poing, place Jean-Bart. Les processions étant interdites à Brest depuis 1882, la commune voisine de Lambézellec accueille, le 14 juin 1903, les catholiques. Ceux-ci doivent affronter un groupe d'une trentaine de jeunes socialistes brestois qui couvrent les cantiques de leurs cris. Le dimanche 20 juin, ils sont 400 à s'opposer au déroulement de la Fête-Dieu et ils parviennent à renverser le dais. Plus grave encore est la manifestation de Nantes, le 14 juin, faisant un mort.

Les fêtes religieuses restent très fréquentées. En 1921, à Calais, l'archiprêtre Occre rétablit les processions, les neuvaines et les pèlerinages malgré les décrets municipaux d'interdiction. L'année suivante, une grande procession en l'honneur de Notre-Dame de Calais se déploie avec la célébration d'une eucharistie le matin et le soir. De 1930 à 1939, toutes les paroisses de Calais organisent à la Fête-Dieu une procession qui regroupe les confréries, les écoles, avec les Dames de Sainte-Anne du Courgain maritime coiffées de leur grand soleil, avec des Suisses en tenue avec hallebarde et pommeau d'or, avec des fillettes vêtues de blanc qui lancent des pétales de rose ; sur les trottoirs, des femmes s'agenouillent et des hommes se découvrent. En 1934, à Boulogne, lors des fêtes de la marine[17], « le quartier Saint-Pierre, celui des marins, était abondamment décoré et pavoisé :

15. Coussée 1994, p. 39-40.

16. Lagrée 2002, p. 147.

17. *Semaine religieuse du diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer*, juin 1934.

des filets de pêche, des fausses portes et un arc de triomphe magnifique avaient été dressés. Toute la journée, une animation extraordinaire a régné à Boulogne ».

Le sommet de cette piété démonstrative se manifeste en amont et en aval de la Seconde Guerre mondiale. En 1938, lors de la Voie ardente célébrant le tricentenaire du vœu de Louis XIII à Notre Dame de Boulogne, 100 000 fidèles, à l'appel des autorités épiscopales, viennent rendre hommage à la Vierge nautonière. Un Congrès national marial, au mois d'août suivant, s'y déroule sous la présidence du cardinal Liénart, légat du pape, et en présence de quarante évêques venus de Belgique, d'Angleterre, du Canada et même d'Afrique. Le préfet évoque « la France officielle s'inclinant une fois encore devant le représentant du pape »[18]. La seconde manifestation populaire s'inscrit dans la logique du « Grand Retour ». Le congrès marial suivant doit se tenir au Puy-en-Velay en août 1942. Malgré ou à cause des difficultés inhérentes à l'Occupation, la statue de la Vierge nautonière est accueillie par une foule fervente dans le chef-lieu de la Haute-Loire puis elle atteint Lourdes, en décembre, après avoir visité 200 paroisses. À la suite de la consécration de l'univers au Cœur immaculé de Marie par Pie XII, puis de la France à Marie en mars 1943, la remontée de la statue de Lourdes vers Boulogne est projetée comme « symbole, expression et moyen du grand retour de notre Peuple à Dieu. Croyons, obéissons, marchons en avant. En route, Dieu le veut »[19]. Grâce à quatre voies empruntées par autant de statues de Notre-Dame de Boulogne, le pèlerinage, fait de prières, de pénitence, prend un caractère pleinement populaire : le 29 octobre 1945 au stade de Colombes, une veillée rassemble 100 000 personnes autour d'une messe célébrée par 200 prêtres[20] : « Chose étrange, les sceptiques n'avaient pas envie de se moquer : ils regardaient, stupéfaits, le bizarre pèlerinage qui ressuscitait en ce siècle la coutume des âges de foi, qui provoquait un inexplicable ébranlement des foules et le renouveau religieux » selon Mgr Perrin, évêque d'Arras le 20 février 1947. Le 29 août 1948, la fête de clôture rassemble 300 000 personnes avec une forte implication des marins[21].

Il s'agit alors, comme le remarquent Hilaire et Cholvy, de l'apogée de la vitalité de l'Église de France grâce à la conjonction de la religion populaire et des pratiques des élites.

En 1948, sur 162 bateaux à Boulogne, 50 portent des noms religieux dont 18 en rapport direct avec la Vierge Marie[22]. Étaples est alors un « joyau » selon Mgr Evrard : 3600 personnes participent à l'une des quatre messes dominicales.

18. *Id.* 4.08.1938.
19. *Semaine religieuse du diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer :* Prêche du Père Ranson, 28 mars 1943.
20. *Ibidem,* Mgr Mercier, 5 avril 1946
21. Adoumie 2001, p. 415-427.
22. Coussée 1994, p. 40.

Cependant, dans d'autres paroisses maritimes, les résultats sont plus incertains : « Ceux d'Audresselles passent pour indifférents. La tradition du pays était celle de la piraterie [...] Les quelques marins restant encore à Ambleteuse sont peu pratiquants. Cucq est un pays plus indifférent sauf pour ce qui concerne les marins »[23]. Des villes littorales choisissent l'option socialiste avec sa composante anticléricale notamment en Bretagne occidentale. D'autre part certains mouvements d'action catholique évoluent vers une contestation des rites populaires et une préférence pour une démarche intellectuelle dans le sillage du père Lebret face aux problèmes socio-économiques.

3. La sécularisation et ses conséquences surprenantes

3.1. Le temps des remises en cause de la croyance populaire

Dans la ligne du concile méfiant devant le caractère superstitieux de certains rites populaires, un clivage sépare le militant intégriste soutenu par la hiérarchie axée sur le « tout action catholique »[24] et le catholique traditionnel. Des rites festifs comme la communion solennelle sont alors remis en cause : relèvent-ils du « folklore païen ou [du] rite chrétien » ? : ainsi est-il des bénédictions de bateaux, des parrainages, du rite en faveur des disparus le 15 août. « À partir de 1974, le clergé pose certaines conditions à la bénédiction des bateaux. Cette décision ne manque pas d'être aussitôt dénoncée comme une entrave à la tradition »[25]. De plus, avant même que le phénomène ne se généralise, le monde marin prend des libertés avec la morale traditionnelle. Dès novembre 1945, le curé d'Étaples estime que « la majorité des jeunes filles arrivent au mariage déjà mères. Ce relâchement des mœurs ne date pas de la guerre, il a été déploré depuis longtemps. Ce n'est pas tant débauche que vie primitive ». Mgr Evrard constate que « trop de fiancées ne sauraient être admises à se marier en blanc. La tradition veut qu'on ait un ou deux enfants avant le mariage, mais jamais la fille n'est abandonnée »[26]. Pourtant, la pratique des marins demeure supérieure à la moyenne. Une enquête, conduite en 1970 par la fondation pour le Recherche sociale de Paris, met en évidence l'existence de 90 % de croyants dans la pêche, 84,2 % dans le commerce, et 33,7 % de pratiquants chez les pêcheurs, 40,9 % chez les marins de commerce, contre 20 % alors de pratique en moyenne.

23. Saint-Maxin 2001, p. 159.
24. Masson-Gadenne 2001, p. 377.
25. Coussée 1994, p. 40.
26. Saint-Maxin 2001, p. 159.

3.2. Le bilan actuel très contrasté

Il semble bien, selon les derniers indices, que la pratique régulière s'effondre sur le littoral et chez les marins comme ailleurs. Moins de 10 % des Étaplois, en l'an 2000, pratiquent alors qu'ils sont encore 35 % en 1965[27]. Dans la paroisse Saint-Nicolas de Boulogne-sur-Mer[28] sont célébrés chaque année 200 baptêmes, 150 enterrements et 70 mariages vers 1890 pour moins de 10 000 habitants ; ils ne sont plus que respectivement 70, 60 et 30 en cette fin de XXe siècle alors que la population a augmenté. La messe du dimanche est suivie par un petit millier de personnes sur les 12 000 que compte actuellement la paroisse : ils étaient 3 à 4000 au début du siècle. Dans la paroisse Notre-Dame de Calais, l'étude des registres paroissiaux permet de mesurer le recul réel, mais progressif et nuancé, des grands rites de passage : de plus de 200 baptêmes en 1930, la paroisse est passée à moins de 100 en 1997. Les mariages religieux baissent de plus de la moitié entre les années 1930 et les années 1950 puis connaissent deux phases distinctes : une montée jusqu'en 1970-1975, et une chute durant les années quatre-vingts. La même progression se retrouve pour les sépultures religieuses dont le nombre augmente sensiblement entre 1950 et 1975, avant de se stabiliser dans les années suivantes. À l'extrême sud-ouest du diocèse d'Arras, la ville de Berck-sur-Mer[29] a érigé en 1882 une église dédiée à Notre Dame des Sables, à proximité de la plage : entre 1960 et 1995, les baptêmes connaissent de fortes variations avec un fléchissement dans les années 1970-1985 et une nette reprise au début des années quatre-vingt dix ; les mariages possèdent dans leur évolution un profil identique avec un retour en 1995 à la situation de 1960 pour une population de résidents à l'année en légère diminution ; les funérailles gardent un niveau équivalent durant la période alors que le nombre des communiants a tendance à fléchir depuis 1965. L'effondrement de la pratique régulière est donc nuancée par un moindre fléchissement des rites festifs sur certains littoraux[30].

Symboles des interrogations et les ambiguïtés relatives au statut religieux dans la société aujourd'hui, les pardons bretons et les pèlerinages connaissent un regain d'intérêt[31] : « Le renouveau n'est certes pas dénué d'ambiguïtés : ambiguïtés d'un *Trobreiz* nouvelle manière qui unit des croyants convaincus soucieux de redonner une visibilité au catholicisme et des randonneurs en quête de découvertes culturelles. Ambiguïtés de tant de pardons-spectacles où touristes et autochtones se pressent bien plus nombreux pour regarder les processions que pour les suivre. Ambiguïtés de restauration de chapelles qui parlent de patrimoine explicite, com-

27. Baudelicque 2000.
28. Demagny 1996.
29. Lebel 1998.
30. Bethouart 2001, p. 381-400.
31. Provost 1998, p. 530.

bien de pardons sont devenus des lieux d'une simple 'dégustation esthétique d'un passé mort', agrémenté du plaisir d'être ensemble en un temps où le mot 'convivialité' est sur toutes les lèvres et les plumes ? ». Certains évoquent une « folklorisation du catholicisme », d'autres y voient une « demande spirituelle inavouée ».

L'appropriation patrimoniale devient un signe d'attachement religieux. Des restaurations d'églises, des illuminations du patrimoine religieux sont programmées dans les communes grâce à des subventions des conseils généraux. L'intérêt est autant sinon plus marqué chez les élus de gauche que ceux chez de droite : patriotisme « de clocher » oblige. De jeunes associations sont attirées par la valorisation du patrimoine. L'ancienne église de Saint-Léonard[32], dans la banlieue de Boulogne, est l'objet d'une attention de jeunes passionnés par les « vieilles pierres ». Construite sur une voie romaine, l'église primitive érigée au XIIe siècle, trop décalée par rapport à la nouvelle ville, ferme ses portes au début des années 1960 : à cause de ses richesses architecturales, mobilières et funéraires, elle est classée monument historique et s'ouvre dans le cadre des journées du patrimoine ou lors de grandes cérémonies. Chaque été, Notre-Dame de Boulogne est fêtée. En 1993, en 2000 et en 2003, un spectacle *Une cathédrale se souvient* organisé par Renaissance du Vieux Boulogne et rassemblant plus de 100 bénévoles a été donné à plusieurs reprises dans une cathédrale comble. Les festivités organisées durant l'année 2003 à Dunkerque en l'honneur du 600e anniversaire de la Petite-Chapelle[33] démontrent la pérennité d'une dévotion populaire en Flandre maritime autant que sa fonction culturelle. Conférences, concerts, expositions et neuvaine du 31 août au 8 septembre rassemblent des participants au-delà de la population des pratiquants réguliers.

Conclusion

La piété n'est donc pas une donnée invariante : « la christianisation est un travail de Pénélope »[34]. Les populations maritimes et littorales ont évolué dans leur rapport au religieux. Éloignées d'un clergé méfiant avant et pendant l'épisode révolutionnaire, elles se rallient au nouveau maillage paroissial grâce aux curés dévoués et proches de leur mentalité. La forte religiosité des marins s'exprime face aux dangers de la mer, celle des matelotes dans leur tâches quotidiennes. Cette population a un goût prononcé pour les manifestations de religion populaire telles que les neuvaines, processions, adorations, tout en prenant précocement

32. Raguenet 1997.
33. Levifve 2003, p. 27.
34. Lottin 1981, p. 43.

des libertés avec la morale traditionnelle. Leur pratique demeure assidue jusque dans les années soixante : ils demeurent les fers de lance de la religion populaire, tant dans ses manifestations extérieures comme les bénédictions de la mer, les pèlerinages, que dans le cœur de cible que sont les vocations religieuses. Il existe, durant cette période de renaissance chrétienne du XIXe siècle jusqu'aux années 1960, un lien étroit entre la dévotion populaire et la participation d'une partie des élites. Durant la période récente, touchée par une profonde crise de civilisation, les consignes rigoristes, liées à la volonté d'une partie du clergé de s'en tenir au « tout action catholique », au détriment de la religion populaire, n'ont pas freiné « la plus grave crise que l'Église ait jamais rencontrée » selon Mgr Albert Decourtray. Dans le milieu maritime, l'attachement aux traditions religieuses passe aussi, désormais, par une nouvelle approche patrimoniale et culturelle plus appropriée à une société sécularisée.

Bibliographie

ADOUMIE 2001 — Vincent ADOUMIE, « Pèlerinages et conjoncture missionnaire après la Seconde Guerre mondiale : le passage de Notre-Dame du Grand Retour dans le diocèse d'Aire et de Dax en 1947 », dans Ch. SORREL et Fr. MEYER (dir.), *Les missions intérieures en France et en Italie,* Chambéry, 2001

BAUDELICQUE 2000 — Pierre BAUDELICQUE, *Histoire religieuse d'Étaples des origines à nos jours*, Lille, 2000

BETHOUART 1998 — Bruno BETHOUART, « Les syndicats et la pêche de Fécamp à Dunkerque de 1914 aux années 1970 », dans P. VILLIERS, Ch. PFISTER (éds), *La pêche en Manche et mer du Nord 18e-20e siècles*, Boulogne, 1998

BETHOUART 2001 — Bruno BETHOUART, « La vitalité religieuse de la Côte d'Opale aux XIXe-XXe siècles : bilan de recherches », *Revue du Nord* 340 (2001), p. 381-400

COUSSÉE 1994 — Bernard COUSSÉE, *Légendes et croyances en Boulonnais et Pays de Montreuil*, Condé-sur-Escaut, 1994

DEMAGNY 1996 — Lise DEMAGNY, *La paroisse Saint-Nicolas de Boulogne-sur-Mer de 1887 à nos jours*, Boulogne, 1996

HILAIRE 1977 — Yves-Marie HILAIRE, *Une chrétienté au XIXe siècle ? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Lille, 1977

LAGRÉE 2002 — Michel LAGRÉE, *Religion et modernité*, *France XIXe-XXe siècles*, Rennes, 2002

Lebel 1998	Laetitia Lebel, *L'église Notre-Dame des Sables de Berck-Plage*, Boulogne, 1998
Levifve 2003	Guy Lefifve, « Le 600e anniversaire de la Petite-Chapelle à Dunkerque », *Côte d'Opale magazine*, avril-mai 2003
Lottin 1981	Alain Lottin, « Contre-Réforme et religion populaire : un mariage difficile mais réussi aux XVIe et XVIIe siècles en Flandre et en Hainaut ? », dans Yves-Marie Hilaire (éd.), *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'Histoire*, Lille, 1981
Masson-Gadenne 2001	Catherine Masson-Gadenne, *Le cardinal Liénart, évêque de Lille*, 1928-1968, Paris, 2001
Mayeur 1968	Jean-Marie Mayeur, *Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire, 1853-1928*, Tournai, 1968
Provost 1998	Georges Provost, *La Fête et le sacré, Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1998
Raguenet 1997	Olivier Raguenet, *L'ancienne église de Saint-Léonard*, Boulogne, 1997
Saint-Maxin 2001	Christelle Saint-Maxin, *Monseigneur Évrard, un pasteur érudit du Pas-de-Calais (1889-1974)*, Fauquembergues, 2001

DES OFFRANDES DÉLIENNES AUX ARBRES À LOQUES DE WALLONIE : Y A-T-IL UNE PÉRENNITÉ DES RITES DE DÉDICACE ?

Clarisse Prêtre
CNRS (Halma–Ipel – UMR 8164)

Résumé **–** Grâce à des exemples empruntés à l'Antiquité (Grèce) puis à l'époque contemporaine (Espagne, Wallonie, Grèce), on s'est attaché à comprendre comment le rite votif a pu évoluer au sein des manifestations de piété populaire. En Grèce antique, le fonctionnement cultuel d'un sanctuaire a souvent été étudié dans son ensemble en tenant compte au mieux des divinités concernées et du personnel fonctionnaire, mais plus rarement des grands types de donateurs. Jamais néanmoins, on n'a observé de façon systématique ce qui fait le fondement même de la piété, c'est-à-dire les ex-voto. Quel type d'offrande donnait-on ? Pour quel motif ? Autant de questions auxquelles il a fallu tenter de répondre pour dégager les grands traits de ce rite de dédicace. En passant ensuite à une étude diachronique comparatiste, il s'est agi de souligner combien la coutume de l'offrande est encore prégnante aujourd'hui : du Nord de la Grèce à l'Espagne en passant par la Wallonie ou Chypre, si les ex-voto changent parfois, la démarche, les motivations et les lieux de dépôt demeurent les mêmes. On note d'ailleurs que la frange entre la superstition, la magie et la religion est toujours aussi mince aujourd'hui que dans l'Antiquité. C'est donc une pérennité de la démarche cultuelle qu'il est intéressant de démontrer ici, au travers des textes antiques mentionnant les *realia*, et des objets votifs déposés actuellement dans les lieux de culte.

Περίληψη **–** Χάρη σε παραδείγματα από την ελληνική Αρχαιότητα και στη συνέχεια από την σύγχρονη εποχή (Ισπανία, Βαλλονία, Ελλάδα), στόχος μας ήταν να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η αναθηματική τελετουργία μπόρεσε να αναπτυχθεί εκεί όπου εκδηλώνεται η λαϊκή ευσέβεια. Στο χώρο της αρχαίας Ελλάδας, η λατρευτική λειτουργία ενός

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 239-260
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 239-260

ιερού μελετήθηκε συχνά στο σύνολό της λαμβάνοντας υπόψη στην καλύτερη περίπτωση τις συγκεκριμένες θεότητες και το προσωπικό των λειτουργών, αλλά πολύ πιο σπάνια τους βασικούς τύπους των δωρητών. Ωστόσο, ποτέ δεν παρατηρήθηκε κατά τρόπο συστηματικό αυτό το οποίο θεμελιώνει την ευσέβεια, δηλαδή τα αναθήματα. Ποιο είδος αναθήματος προσφέροταν; Για ποιο λόγο; Ερωτήματα στα οποία προσπαθήσαμε να απαντήσουμε ώστε να αποκαλυφθεί αδρομερώς η αφιερωματική αυτή τελετουργία. Στη συνέχεια προβαίνοντας σε μια συγκριτική διαχρονική μελέτη στόχος μας ήταν να υπογραμμιστεί πόσο η συνήθεια αυτή της προσφοράς είναι ακόμη παρούσα σήμερα: από τη Βόρεια Ελλάδα ως την Ισπανία περνώντας από την Βαλλονία ή την Κύπρο, αν τα αναθήματα αλλάζουν κάποτε, η διαδικασία, οι λόγοι και τα μέρη ανάθεσης παραμένουν τα ίδια. Εξάλλου, ας σημειωθεί ότι τα όρια ανάμεσα στην δεισιδαιμονία, την μαγεία και την θρησκεία είναι τόσο λεπτά σήμερα όσο και στην αρχαιότητα. Κατά συνέπεια, αυτό που είναι ενδιαφέρον να καταδείξουμε εδώ είναι η συνέχεια της λατρευτικής διαδικασίας διαμέσου των αρχαίων κειμένων τα οποία αναφέρουν τα *realia*, και της προσφοράς στην εποχή μας αναθηματικών αντικειμένων σε χώρους λατρείας.

Peu d'études récentes ont été consacrées aux dédicaces d'offrandes, manifestations de dévotion populaires les plus évidentes dans la Grèce antique. Dans la majorité des croyances en effet, qu'elles s'apparentent à la magie, la superstition ou plus fréquemment la religion, la dédicace est accessible au plus grand nombre et c'est en cela qu'on peut la qualifier de « populaire ». À côté de rites réservés à des catégories de personnes, comme les *Thesmophoria* réservées aux épouses[1], à côté de croyances propres à une étape de la vie, à côté des rites sacrificiels, ou à côté encore des rites cultuels associés aux concours panhelléniques par exemple, la dédicace est la plus simple et la plus fédératrice des dévotions populaires qui soit parvenue jusqu'à nous.

Au lieu de s'attacher donc à la spécificité de telle ou telle croyance, cette étude tente un élargissement en étudiant les ex-voto comme la manifestation de piété par excellence. Les sources épigraphiques constituent le support de recherche privilégié, et notamment les catalogues d'offrandes qu'on a conservés pour Athènes, pour Didymes et pour Délos. Le matériel votif retrouvé en fouilles a également été invoqué pour souligner les parallèles intéressants qui se dégagent entre les sources écrites et les *realia*.

Néanmoins, une petite synthèse sur les ex-voto comme marque de la piété populaire n'aurait pas grand sens si elle ne permettait pas la confrontation avec d'autres domaines analogues. Plutôt que de comparer les systèmes votifs de la Grèce antique et d'une autre civilisation d'avant notre ère, il a semblé pertinent,

1. Sur ces rites, voir ici-même la contribution de Jacky Kozlowski, « Sur des rites féminins populaires : significations des Thesmophories en Grèce ».

du moins intéressant, de prendre la Grèce contemporaine comme terme de comparaison[2]. Là encore d'autres pays de la Méditerranée contemporaine, connus pour la vigueur de leurs croyances populaires, ont aussi servi de point d'appui à cette excursion diachronique. Enfin, pour justifier le titre un peu étrange de l'article, la coutume des arbres à loques de Wallonie étant encore très vivace, elle a été intégrée comme ultime exemple dans cette étude des ex-voto à travers les siècles et les lieux. De là vient la question formulée dans le titre : y a-t-il une pérennité des rites de dédicace ? Il n'y a pas de réponse assurée, mais ces pages tenteront au moins de poser les jalons pour une réflexion en ce sens.

1. Antiquité

1.1. Qu'offrait-on ? Les types d'offrandes

Qu'offrait-on dans un grand sanctuaire de l'Antiquité ? Bien souvent, les catalogues et les objets qui nous sont parvenus laissent supposer que les temples devenaient très vite de vastes dépôts d'offrandes en tous genres, difficilement sériables et parfois entreposées dans des conditions peu souhaitables pour leur conservation[3].

Néanmoins, si on s'attache au contenu des inventaires de Délos par exemple, qui recensaient les dons dédiés à Apollon, Héra, Aphrodite ou Artémis, on peut rapidement observer une double classification des offrandes :
– à l'époque de l'enregistrement des offrandes, elles étaient bien souvent regroupées par types (vases, bijoux, armes, vêtements, etc.) et/ou par matière (or, bronze, etc.) ;
– en tentant une étude diachronique de l'ensemble des offrandes, on peut aussi remarquer un second degré de répartition en quatre catégories : les objets communs, les objets communs transformés en dédicaces, les objets strictement votifs et les offrandes exceptionnelles.

Objets communs : est compris dans ce groupe tout ce qui peut avoir servi auparavant à un usage quotidien. Ce sont des offrandes issues d'objets utiles, voire utilitaires, d'objets ordinaires de tous les jours, qui sont parfois même conservés dans un sanctuaire alors qu'ils sont usés ou dégradés de diverses façons, comme la table en marbre « abîmée » dans la liste ci après. On doit également mettre

2. Les époques byzantine et médiévale sont laissées de côté ici, puisqu'une étude similaire leur est consacrée ici-même : voir la contribution de Gaëlle Bodard**, «** Les croyances populaires dans le monde méditerranéen du VIe s. Maintien de pratiques paganisantes ou coutumes ancestrales ? ».
3. Voir Prêtre 1999, p. 389-396.

dans cette catégorie des éléments qui ne sont pas énumérés directement dans les sources textuelles, comme les vêtements offerts à la naissance d'un enfant[4] ou les chitôns brodés pour le *kosmos* d'une statue de culte, ou encore les tissus ayant touché un malade et qu'on offrait aux Nymphes habitant près d'une source guérisseuse.

Objets transformés en dédicace : ce second groupe se distingue du premier non pas tant par l'originalité des dons que par leur mode de présentation sortant de l'ordinaire ou leurs matières parfois précieuses ou rares. Ce sont souvent des objets manufacturés qu'on pouvait sans doute acheter aux abords des sanctuaires ou des objets simples qu'on a valorisés par des décorations diverses.

On peut aussi y intégrer des offrandes à certaines épiclèses de Dionysos qui vivait dans un chêne et dont on célébrait le culte en accrochant des bandelettes et des tissus rebrodés avec des perles aux branches de *iera dendra* : c'est le Dionysos Dendritis que mentionne Plutarque (*Quaestiones convivales* 612c-748d). De même la statue d'Hygie dans un Asklépiéion, était entourée de rubans offerts par les femmes : { ;(...)
(Pausanias, II 11, 6). La coutume qui consistait à orner de bandes de tissus les statues divines ou certains arbres abritant une divinité est d'ailleurs fréquemment représentée sur les vases à partir de l'époque hellénistique (fig. 1).

Objets à fonction strictement dédicatoire : ces offrandes sont sans doute les plus intéressantes du point de vue des marques originales de dévotion populaire car elles se définissent par leur caractère uniquement votif, en comprenant des objets précieux et purement décoratifs, mais aussi tous les instruments du culte.

Dans les Asklépiéia par ailleurs, il ne faut pas oublier les plaquettes et représentations en relief de membres (bras, jambes, oreilles, etc. : fig. 2). Elles sont parfois désignées par le nom du membre lui-même[5] mais renvoient plus directement au terme délien [6] ; c'est aussi celui qu'on emploie à Épidaure pour désigner les offrandes des pèlerins au Dieu Asklépios[7]. On les accrochait aux murs des temples ou sur un arbre proche (fig. 3).

Cebes de Thèbes, auteur du IIe s. *a.C.*, donne également le titre de *Pinax* à un petit ouvrage philosophique : dans ce dialogue, les personnages se trouvent dans le sanctuaire de Chronos et repèrent une tablette votive – d'où le titre – dédiée il y a longtemps par un étranger, avec des représentations qu'ils ne comprennent pas immédiatement. • ,/

4. Voir Morizot 2004.
5. Par exemple *IG* IV²1, 474 : ; ; .
6. Voir aussi les termes soulignés dans la liste d'offrandes déliennes ci-dessous. Pour un commentaire complet des acceptions du terme , voir Hellmann1999, *s.v.* « ».
7. *IG* IV 951, 24.

/ ; : ; ; [
; / ; , ; [... La plaquette constitue alors le point de départ d'une discussion philosophique sur l'interprétation des motifs et c'est là une des rares attestations littéraires de ce phénomène votif, si on excepte bien sûr les épigrammes votives[8].

Dons exceptionnels : un dernier groupe d'offrandes déliennes mérite d'être distingué puisqu'il comporte peu de dons, mais qu'ils ont été offerts par des personnages célèbres ou à la suite de victoires guerrières. On pourrait même y inclure le collier d'Eriphyle que les hiéropes déliens enregistrent plusieurs fois dans les inventaires, en mêlant allégrement le mythe à la réalité.

La liste ci-dessous n'est pas exhaustive puisqu'on a volontairement laissé de côté une longue énumération de bijoux qui tous sont bien représentés à Délos, de la boucle d'oreille à la fibule en passant par le bracelet. On soulignera aussi que les catalogues d'objets votifs des autres cités, comme ceux d'Athènes, de Didymes ou même de Lindos, présentent une répartition typologique quasiment semblable à celle des inventaires déliens, comme si, quelle que soit la divinité vénérée, il n'y avait pas de différences dans les offrandes[9].

Objets communs

Accessoires de parure : *Miroir en bronze* ; *Coupe en forme de pomme remplie de fard* ; *Pipette à onguents*

Monnaies : *Alexandreion* ; Darique ; *Didrachme d'Antioche* ; ; , *… Drachme de Rhodes, de Sicyone…* ; *Tétradrachme*

Armes : [*Armoire (ou boîte) à casques avec plaque de bronze non inscrite* ; *Casque à cimier plaqué d'argent* ; *Casque en feutre* ; *Mors à cheval pourvu de « hérissons »* ; ; [*Cuirasse avec du lin tissé*

Bijoux : *Anneau* ; [*Anneau doré avec grenat* ; *Anneau simple* ; *Clous d'oreille*

Boîtes : ; *Boîte en papyrus* ; ; ; [*Vieille boîte comprenant des disques de jeu en fer (cottabe)* ; ;

8. Pour ces dernières, on se reportera à l'*Anthologie Palatine* VI.

9. *Contra* VAN STRATEN 1981, p. 80 : « My underlying principle will be the relationship which can be perceived between the form and the representation of the votive offering on the one hand, and on the other, its function. »

[*Vieille boîte sans couvercle*

Halieutique : [*Ancre de fer sans son poids en pierre* ; *Câble d'agrès*

Instrumentum : *Outre* ; [*Enclume en fer* ; *Ciseau* ; *Burin* ; *Quenouille* ; *Passoire* ; *Pétrin en pierre* ; Pressoir ; *Crochet à viande* ; *Ciseau à* pierre ; *Tablette à écrire*

Meubles : *Lit* ; *Table en marbre, brisée*

Musique : *Cithare*

Statues : *Statuette masculine* ; *Statue masculine* ; *Effigie d'animal sur base semi-circulaire*

Récipients utilitaires : *Récipient pour les mains* ; *Marmite* ; *Autel portatif* ; *Jatte* ; *Bouilloire en bronze*

Vêtements, étoffes : ; *Himation gris bordé de pourpre* ; ; *Chitôn de laine blanc* ; *Soie amorgienne* ; *Mantelet* ; *Mousseline de Tarente*

Objets communs transformés en dédicaces

Accessoires de parure : ; [, ; , [, [[*Trois chasse-mouches avec manches, l'un en ivoire, l'autre rehaussé d'or, le troisième en onyx* ; (.) *Boîte à onguents en bronze*

Argent : ; ; *Drachme de Rhodes [fixée] sur une bandelette* ; ? *Monnaies de Phocée dans un récipient en verre*

Armes : ; ; *Carquois hellénique en argent damasquiné d'or, sur une colonnette* ; ; [*Carquois avec une flèche scythe rehaussée d'or* ; ; *Fourreau d'épée en ivoire*

Boîtes : (—) *Boîte recouverte de cuir (pétales d'or dans —)* ; *Boîte en ivoire*

Instrumentum : (.) *Clepsydre en argent*

Récipients : *Récipient en ivoire* ; (.) *Billot en bronze* ; (.) *Autel portatif en bronze*

Objets à fonction strictement dédicatoire

Couronne; *Coquillage en argent* ; *Encensoir* ; *Ambre* ; *Encensoir* ; *Ivoire d'éléphant* ; *Cor-*

beille en métal pour l'orge sacré ; [*Ébène* ; *Bijou en forme de croissant* ; ; ; [; *Corne véritable sur une base de bois, avec un appendice doré à son extrémité inférieure* ; [: *Vigne en or* ; *à côté, une figurine moulée d'Apollon en argent plaqué d'or* ; _____ *Tablette en bronze* ; ; _____ *Tête de bélier en pierre sur une plaque en pierre* ; _____ *Relief au repoussé en or* ; _____ *Plaquette votive* ; _____ ; [. *Plaque (votive) sans battants, avec une peinture sans inscription*

Dons « exceptionnels »

[*Éperons de trière* ; *Collier dédié par Stratoniké fille de Démétrios Poliorcète à Létô* ; (.) *Trière miniature en argent, dédiée à Apollon par Séleucos (Nicator)*

1.2. Qui offrait ? Les donateurs

Les dédicants peuvent-ils être définis nettement ? Si on laisse encore une fois les offrandes exceptionnelles des donateurs connus (et notamment la liste de donations de Seleukos 1er à Didymes en 288 *a.C.*), la majeure partie des dons recensés dans les catalogues semble émaner de simples individus venus sans faste dans les sanctuaires. Les inscriptions renferment en effet une quantité de renseignements sur l'origine géographique et sur la qualité des dédicants. Délos a eu l'habitude d'exercer un rayonnement allant bien au-delà de la Mer Égée et a toujours drainé un public d'étrangers au sens actuel du terme : Phéniciens, Romains, Égyptiens bien sûr. Mais la majorité des pèlerins[10] ne vient pas de très loin : sur l'ensemble des donateurs mentionnés hors étrangers, plus de la moitié des *xénoi* arrivent de cités grecques géographiquement proches, pour ne pas dire des Cyclades. En effet, Pariens, Naxiens, Tiniotes, Mykoniates ou encore citoyens de Syros constituent le creuset de dédicants le plus actif après les Déliens, bien entendu. Ces derniers en effet sont les plus fréquemment mentionnés dans les inventaires[11].

En outre, parmi tous ces donateurs venus de cités grecques, on peut très vite remarquer qu'il y a plus d'hommes que de femmes. En notant cela, on soulignera un autre fait intéressant : les dons ne présentent pas toujours de rapport évident avec le sexe du donateur ; un homme offrira tout aussi bien un collier qu'un casque et on relève des mentions de femmes dédiant des outils ou des armes. Cette absence de caractérisation féminine ou masculine de l'offrande se manifeste encore à un

10. Au sens moderne du terme ici. Pour la notion de pèlerin dans l'Antiquité, voir la mise au point très juste de Rutherford 2001, p. 40-53. On veillera à ne pas confondre l'acception moderne issue des pratiques islamiques ou chrétiennes avec le sens antique qui recouvre presque parfaitement la *theoria*.

11. Il reste toutefois une marge d'incertitude dans la mesure où les donateurs ne sont pas systématiquement décrits avec leur ethnique.

degré supérieur lorsqu'on s'aperçoit que les divinités bénéficiaires reçoivent toutes à peu près les mêmes dons : l'existence d'un lien net entre la nature du don et la divinité n'est donc pas acquise. Certes, il ne faut pas oublier les cas particuliers, comme les figurines de terre cuite caractérisant clairement certains sanctuaires féminins et les ex-voto anatomiques d'Epidaure, mais, sauf exception, ce sont des offrandes dédiées dans un sanctuaire consacré à un seul dieu. De même, les vêtements offerts à Artémis de Brauron sont caractéristiques car ce sont essentiellement les tenues portées par les dédicantes lors de leur grossesse.

Le cas délien est différent puisque l'île sacrée regroupait une multitude de cultes outre celui d'Apollon. Quand on parle donc des offrandes en général, hormis les figurines représentant parfois la divinité, un Artémision dans les inventaires comme dans les objets trouvés en fouilles ne diffère absolument pas d'un Héraion, d'un Aphrodision ou même d'un sanctuaire à Apollon, si on se réfère à Délos. La preuve en est que quelques bagues à effigie de Niké et/ou Apollon se trouvent dédiées à Apollon, Léto ou Aphrodite sans aucune distinction. Entre sites religieux géographiquement éloignés, on retrouve la même uniformisation votive : Héra de Samos comme l'Apollon de Didymes se voient tous les deux recevoir des chitôns et des tissus. On voit ainsi se dégager un phénomène d'absence de corrélation entre l'objet dédié et le dieu bénéficiaire, dans les cas des sanctuaires à divinité sans épiclèse et sans fonction marquée ou dans les grands sanctuaires regroupant plusieurs divinités.

Dans les sanctuaires guérisseurs, la répartition géographique des dédicants est un peu différente de celle de Délos, en raison du caractère thérapeutique de la démarche. À Épidaure, on n'hésitait pas à venir de loin pour séjourner dans le *naos*, et à côté des citoyens de Sparte, Argos, Messène ou Némée, il n'est pas rare de voir mentionnés[12] des dédicants venant de Lampsaque, Thasos, Mytilène ou encore de Crète. Hormis quelques femmes accompagnant d'ailleurs souvent un enfant, la majorité des pèlerins sont des hommes, qui dédient essentiellement les *pinakes* déjà évoqués[13]. Là encore donc, simplicité de l'origine des donateurs venus de tous les horizons, simplicité voir similitude des dons, il n'en faudrait pas plus pour se rapprocher d'un type de pratiques votives populaires, selon l'acception générale.

Les inventaires attiques sont aisément comparables à ceux de Délos : à Brauron comme à Athènes, excepté les vêtements offerts à la statue par des femmes, le reste des dons est varié et de même nature que les offrandes déliennes. Les catalogues plus concis donnent peu de renseignements détaillés sur les origines des donateurs. Néanmoins, il se dégage la même constante qu'à Délos : en majorité, ce

12. *IG* IV^2, *passim*.

13. Pour une définition antique des différents sens de (sans sens religieux mais avec sens rituel cependant dans un cas), voir Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, II 274, 13.

sont surtout les hommes, venus essentiellement d'Attique et du Péloponnèse, qui font les dédicaces. Quand on observe davantage les listes d'offrandes, on constate là encore qu'elles sont sans rapport évident avec les divinités honorées.

1.3. Pourquoi offrait-on ? Les motivations

Les motifs de telle ou telle dédicace sont rarement exprimés. C'est à Épidaure qu'ils sont évidemment le plus clair mais il faut d'abord distinguer deux actes différents : le don préalable et le don consécutif à l'accomplissement d'un souhait. Le don préalable semble moins fréquent : de fait, c'est le sacrifice qui en tient souvent lieu. À Epidaure, dans les grands textes de *iamata* racontant les guérisons miraculeuses, on lit par exemple qu'un homme ayant des *stigmata* sur le visage, dédia à Asklépios des bandelettes qu'il avait d'abord portées à son front et guérit sur le champ[14]. En Attique, une inscription incomplète évoque une statue donnée afin de se concilier les grâces de la déesse : ; [[h . ; [[15]. Ce sont deux cas épigraphiques obvies d'une offrande pour obtenir la grâce du dieu.

Les sources textuelles nous livrent aussi des renseignements sur les offrandes propitiatoires pratiquées lors de rites d'immersion dans des cours d'eau sacrés pour guérir certaines maladies. En se déshabillant pour se plonger dans l'eau, le souffrant suspendait ses vêtements à l'arbre le plus proche de la source, en les nouant au moyen de ficelles. En ressortant de l'eau, il endossait d'autres vêtements. Ce rite de dédicace propitiatoire, s'apparente aussi à une pratique magique, dans la mesure où la divinité protectrice de la source n'est pas toujours clairement définie[16].

Autre exemple plus célèbre d'offrandes propitiatoires, celles faites par Crésus à Delphes[17] : un lion en or sur un monument en briques d'or et d'argent, des cratères et autres vases en matières précieuses, une statue en or et les colliers et ceintures de sa femme. Le texte dit que Crésus fit ces dédicaces « pour se concilier le dieu de Delphes » et le motif est donc clairement exprimé.

Dans les inventaires déliens comme attiques, il est plus difficile de faire la part des choses. Et si on relève des offrandes enregistrées « », c'est-à-dire « en remerciement » d'un vœu accompli, l'argument contraire *ex silentio* est fragile : rien ne prouve que tous les autres dons auraient été dédiés préalablement, au moment de la formulation du souhait. Le don consécutif à une demande – c'est là le véritable sens du terme ex-voto –, est de loin le plus fréquent, même quand les textes ne l'expliquent pas ouvertement : à Délos, tous les ex-voto à Eileithyie

14. *IG* IV², 121, 48-50.
15. Raubitschek 1949, p. 64
16. Ginouvès 1992, p. 97-105 et Ginouvès 1962, *passim*.
17. Hérodote, I 50-51

sont des remerciements clairs pour une heureuse délivrance. A Épidaure bien sûr, le pèlerin exaucé qui était venu en offre deux types de dons récurrents : les tablettes votives sur lesquelles il raconte sa guérison ou sur lesquelles est représenté le membre malade, et les objets qui provoquaient la maladie : un homme avait une pointe de lance dans le genou depuis six ans, qu'il a dédiée dans le temple une fois guéri par Asklépios[18]. Dans la plupart des cas, donc, l'ex-voto intervient en tant qu'objet de remerciement mais aussi comme preuve de la magnanimité d'une divinité. Depuis longtemps, on a bien compris que les inventaires servaient les intérêts du sanctuaire en assurant une publicité de choix. Le rite de « post-dédicace » est d'autant plus une marque de croyance populaire dans ces conditions : croyance parce qu'il est question de religion, mais populaire surtout, parce que l'objet dédié est un témoignage fédérateur ; il montre tout à la fois la ferveur du pèlerin, parfois sa généreuse gratitude, et la clémence de la divinité qui l'a exaucé. Plus trivialement, chacun y trouve son compte, donateur, dieu, administrateur du sanctuaire. On ne peut pas avoir plus belle manifestation d'une croyance populaire.

2. Méditerranée contemporaine

La Méditerranée contemporaine offre un champ de comparaisons particulièrement vivace pour les rites cultuels populaires. La tradition chrétienne fortement ancrée en Espagne comme en Sicile trouve également un écho dans les régions de Grèce du Nord ou dans les îles, plus propices à perpétuer des traditions que les métropoles de la Grèce continentale. Il faudra alors se poser la question du maintien de la piété. Chaque rite actuel est-il encore justifié par une croyance religieuse ? L'examen des types d'offrandes, des catégories de donateurs et de leurs motivations permettra de dégager quelques éléments de réponse.

2.1. Espagne, Montserrat

Le monastère bénédictin de Montserrat en Catalogne fut fondé en 1025 alors que préexistait une chapelle à la Mère de Dieu depuis 888. La Vierge noire de Montserrat fut déclarée sainte Patronne de Catalogne par Léon XIII. Depuis de nombreux siècles, il attire une foule de pèlerins qui viennent déposer quantité de reliques et d'ex-voto.

Les offrandes, si elles sont moins nombreuses que dans un lieu de pratique religieuse antique, se répartissent elles aussi en trois groupes :
– les vêtements utilisés et symboliques comme des robes de communiantes, des

18. *IG* IV, 951, 95.

bonnets et robes de baptême ou des vêtements de bébés. On trouve aussi quelques écharpes mais la tendance générale reste aux vêtements d'enfants. On peut donc facilement les comparer à ce qu'on appelait à Délos les objets « communs » et y voir la même raison que dans les offrandes à Eileithyie ou Léto à la suite des naissances.

– des effigies de la Vierge, sous forme de plaquettes sculptées en relief ou d'icônes aux représentations traditionnelles. Autre forme dérivée, les photos de la statue de la Vierge Noire de Montserrat, avec le plus souvent un nom et une date au dos de la photo ; dans la même série, on observe bien sûr beaucoup de croix, de crucifix en relief et de chapelets et autres rosaires. Enfin, on aurait tendance à intégrer dans ce groupe les nombreuses boucles de cheveux simplement accrochées à un clou et liées par une ficelle ou encore une très longue natte noire (fig. 4). Elles rappellent ainsi de façon indéniable un rite d'offrande bien connu dans l'Antiquité. À la veille de leur mariage, les jeunes gens et jeunes filles à Délos avaient pour coutume de déposer sur le tombeau des Vierges Hyperboréennes une boucle de cheveux, en guise d'offrande : ; ; ; ; [; ; (…), { ; ; ; ; | ; ; (Hérodote, IV 34, 3). De même, la statue d'Hygie dans l'Asklépiéion de Titanè était entourée des mèches de cheveux offertes :] ; [/, { ; } (Pausanias, II 11, 6, 10). Relief de la Vierge ou boucle de cheveux, ces ex-voto là n'ont en tout cas d'autre fonction que d'être des marques de piété.

– beaucoup de photographies de personnes sont également accrochées au mur et l'interprétation est analogue : il s'agit toujours de personnes qui étaient vivantes au moment de la dédicace et la fonction votive de ces photos ne diffère sans doute guère de celle des plaquettes de terre cuite antiques représentant un bras, une jambe ou des lamelles de bronze donnant le nom d'un proche et qu'on accrochait au murs des temples.

2.2. Grèce, Chypre, Wallonie

Trois catégories d'offrandes contemporaines très caractéristiques ne sont pas sans évoquer les ex voto antiques. Ce sont les figurines de cire, les et les .

À Chypre et dans certaines églises des Cyclades, les donateurs ont pour coutume de déposer encore aujourd'hui une quantité d'ex-voto en cire blanche moulée, représentant des organes (bras, jambes, cœurs, têtes, poumons, etc.), parfois de grandeur nature, des enfants, ainsi que des figurines d'animaux domestiques (coq, pigeons, béliers, chèvres, etc. : fig. 5). Les musées grecs et chypriotes consacrés aux traditions populaires conservent par ailleurs des moules anciens et des cires jaunies datant parfois de la fin du XVIIIe siècle. Entre ces modèles originels et ceux qui sont offerts actuellement, les différences de styles sont minimes et n'inter-

viennent que dans la coiffure des têtes par exemple, réactualisées au fil des décennies et des modes. Là encore, sans doute cas analogue aux offrandes antiques de membres de terre cuite[19] : pour des dédicaces strictement votives, l'artisan ne porte pas son attention sur le réalisme ou la beauté de l'objet. Seule compte la démarche et l'intention du donateur qui cherche à symboliser son mal par une représentation schématique.

Sont surtout désignées par (anc.) les plaquettes de métal argenté ou doré qu'on accroche aux icônes ou à des colonnes dans les églises de Grèce. Ce peut-être également les lampes ou les maquettes de bateaux, en bois ou en métal, qu'on suspend au plafond de certaines églises précises, comme à Tinos pour les bateaux, mais aussi les jambes, bras ou bustes de cire déjà cités, quand on ne les nomme pas simplement par le mot « cire » sans leur accorder d'interprétation.

Le plus fréquemment, les sont ces plaquettes au repoussé (fig. 6 et 7) dont le relief représente des parties du corps, ou des objets du quotidien. Au début du XXe siècle encore, il n'était pas rare d'en voir certains exemplaires visiblement fabriqués par le donateur lui-même : exemplaire unique, de facture grossière, dont le dessin était constitué par une suite de perforations dessinant en relief les contours souhaités. D'autres, encore en vigueur aujourd'hui, sont des pièces de fabrication certes artisanale, mais issues d'un moule qui permet de les reproduire à plus grande échelle[20].

Si on se réfère aux catégories d'offrandes antiques, il s'agit d'objets à valeur strictement votive, puisqu'ils sont fabriqués dans ce but. On ne peut s'empêcher d'entrevoir immédiatement le lien formel entre les types antiques en terre cuite ou en marbre et les modèles actuels (fig. 8). Les s'observent dans quasiment toutes les églises de Grèce, et on offre toutes les variantes connues, quel que soit le Saint honoré. Les cas particuliers existent bien évidemment : par exemple, le 2 décembre, il est de coutume de dédier des représentant des oreilles parce qu'on fête ce jour-là, dont on met le nom en relation avec le verbe [21].

Néanmoins, une fois encore, le représente davantage le donateur que le saint bénéficiaire qui n'a pas forcément de rapport avec l'effigie en relief offerte. La motivation principale de la dédicace de ces est gratulatoire : que ce soit dans le cas des plaquettes substituts de membres malades ou dans le cas de

19. Ont volontairement été laissées de côté les références aux figurines de terre cuite qu'on trouve dans les sanctuaires : cette contribution repose en effet sur un substrat épigraphique et les figurines sont rarement mentionnées dans les inventaires. De surcroît, les interprétations concernant leurs représentations et leurs vocations sont nombreuses et contradictoires.

20. Voir sur ce sujet la synthèse Lekakis 2001.

21. Lekakis 2001, p. 291.

celles qui sont des fac-similés miniatures et tangibles du vœu émis (plaquettes représentant des maisons, des couronnes de mariage ou un livre en cas de réussite scolaire), elles sont souvent là pour exprimer un remerciement personnalisé d'un dédicant exaucé. Comme dans la plupart des exemples antiques, on ne cherche pas à amadouer la divinité, mais on cherche à la remercier de l'accomplissement du souhait. En témoignent les avec l'inscription « ».

Ce rapport entre le don et le dédicant est étroitement entretenu dans le dernier rite de dédicace évoqué ici, et qu'on nomme en grec par le mot pluriel . Les constituent un cas de rite dédicatoire populaire difficile à appréhender parce qu'il touche à la religion aussi bien qu'à une certaine forme de superstition. L'origine étymologique du terme est peu claire[22] mais le mot désigne aussi bien l'acte de suspendre des vêtements usagés dans des arbres que les arbres bénéficiaires eux-mêmes. La tradition fait nettement dériver les des pratiques votives antiques déjà évoquées plus haut à propos de la guérison par immersion dans une source. Il y a encore un siècle en Grèce, il était fréquent de voir suspendus à des arbres proches d'une source connue pour ses vertus guérisseuses, un grand nombre de vêtements, que le patient abandonnait en cadeau au saint associé à la source, et parce qu'ils symbolisaient l'ancien temps, celui de sa maladie, qui allait bientôt être révolu grâce au miracle. Le phénomène n'est d'ailleurs pas propre à la Grèce mais s'étend à toute la Méditerranée orientale, puisqu'on l'observe aussi bien en Albanie qu'à Chypre, au Maroc ou en Syrie. On le retrouve même en Wallonie, avec les « arbres à loques », ou arbres fétiches (fig. 9).

À l'origine, le type d'offrande est le même partout, c'est-à-dire un vieux vêtement déjà porté ou simplement un chiffon que le dédicant a touché auparavant. Dans la plupart des cas, l'offrande est propitiatoire et procède également du rite de transfert qu'on observe sur les arbres à clous. À leur différence toutefois, les de Méditerranée étaient toujours associés jusqu'à présent à une divinité officielle ou rémanence d'un ancien dieu[23].

Cependant, on observe un élargissement typologique des dons en Grèce contemporaine, même si l'acte votif demeure le même : alors qu'en Grèce du Nord et dans les îles ioniennes, on conserve l'habitude de suspendre des vêtements à des arbres proches de chapelles, dans le Péloponnèse, l'expression du lien fort unissant don et donateur se manifeste par l'offrande d'objets usagés représentant personnellement chaque dédicant. C'est ainsi qu'on a des arbres « thématiques »,

22. Contrairement à ce qu'on peut croire, le mot existe bien sous une forme écrite et ne relève pas uniquement de la langue orale. En témoigne l'ouvrage Moutsopoulos 2000, entièrement consacré à ce rite. On retrouve le même terme dans une expression familière qui désigne un assemblage d'objets hétéroclites, l'équivalent de notre « fourbi » en français.

23. C'est aussi le cas en Wallonie avec l'arbre du « Dieu de Gibloux », divinité païenne encore invoquée par des communautés tziganes.

consacrés aux offrandes de biberons, à des jouets, d'autres à des éléments de voiture (avec pot d'échappement, volant ou suspensions) ou encore avec une quantité d'ampoules électriques dont certaines portent à l'intérieur des images de la Vierge (fig. 10 et 11). Ces arbustes ne sont pas forcément près d'une chapelle ou d'un lieu saint reconnu mais certains ont été créés sur les seuls arbres survivant après un incendie. Mélange de religion et de superstition païenne, la vocation propitiatoire ne fait pas de doute ici, et on a voulu renforcer le sens du don par une personnalisation extrême.

Le suppliant d'ailleurs, de Montserrat à la Wallonie, a toujours le même type de profil : on a davantage affaire à des donateurs venus de villages qu'à des citadins, et les origines sociales sont modestes sans être pauvres pour autant. En Grèce, il est d'ailleurs fréquent que plusieurs générations d'une même famille viennent déposer des vêtements à plusieurs décennies d'intervalle, comme si la tradition primait sur le résultat.

Le lieu de dépôt, le type de donateur et la caractérisation de l'offrande, qu'elle soit vêtement ou autre objet ayant appartenu à quelqu'un, permet d'en saisir facilement le motif : on ne tente pas une *captatio benevolentiae* d'une divinité par une riche dédicace mais au contraire, on lui offre un objet évocateur, un témoignage de l'abnégation totale du suppliant dont le sacrifice ne peut être que bien vu.

On rejoint ici la démarche votive clairement exprimée par le biais des offrandes communes de Délos : gratulatoire ou propitiatoire, la dédicace est une manifestation de croyance populaire vivace parce qu'elle est la plus à même de refléter le sentiment religieux personnel du donateur.

Conclusion

À l'issue de cette petite étude diachronique du rite votif, peut-on donc parler de la pérennité des modes et motivations dédicatoires ? Que ce soit en Grèce antique ou en Méditerranée contemporaine, les dédicants les plus fréquents étaient de simples « pèlerins » ; ils offraient donc ce qu'ils apportaient avec eux ou ce qui représentait le plus leur univers familier et quotidien. Dédicaces populaires, pourrait-on dire alors mais non dédicaces de pauvres forcément : on apportait au temple ce qui symbolisait le mieux sa piété personnelle et la plupart du temps, c'était un objet ayant déjà servi. La ferveur religieuse s'exprimait d'autant mieux par le vécu d'un ex-voto. Le dédicant créait ainsi un rapport direct entre le souhait, le don et lui-même. Le dieu ou le saint, peu importe à la limite, recevait un symbole fort correspondant à une pensée claire du donateur et c'est là aussi qu'on peut parler de croyance populaire : dans un sanctuaire comme celui de Délos, ou

sur un arbre à loques de Wallonie, la croyance populaire se manifeste par le lien étroit entre le don choisi et l'acte de dédicace. Ce qui compte alors, ce n'est pas tant la divinité bénéficiaire que l'objet dédié et le pourquoi de sa dédicace. C'est en cela que la frange entre le maintien de rites traditionnels et une véritable piété religieuse devient très mince.

Populaire ne veut pas dire pauvre pour autant, et parfois, il arrive qu'un objet confectionné pour être offert, exprime aussi bien la piété populaire. Ce qu'on peut voir en effet dans la répartition des offrandes, c'est un grand nombre de dons fabriqués spécialement pour être déposés dans les temples comme dans les églises modernes. Cela suppose forcément toute une industrie de l'ex-voto, qui fonctionnait d'ailleurs sur place autour des sanctuaires de l'Antiquité, de la fabrication par de petits artisans à la vente par des commerçants qui importaient les objets finis. Cet artisanat induit une grande règle dans le système votif populaire ; si le fidèle sert la divinité et se sert d'elle pour combler ses besoins, l'artisan est là pour servir le fidèle et se sert de lui pour vivre : la production suit ainsi forcément la demande. Ainsi, même les offrandes communes transformées en dédicace par le changement de matière ou par le mode de présentation étaient néanmoins à l'origine des offrandes ordinaires, donc populaires, au sens premier du terme : à Délos, le fait qu'une boîte soit en ivoire plutôt qu'en bois, et donc fabriquée par un artisan en vue de sa dédicace, n'enlevait rien à son origine commune.

Les objets à vocation strictement dédicatoire quant à eux, se singularisent par leur caractère fortement ancré dans la piété, pour ne pas dire la religion : les encensoirs de toute sorte, par exemple, ne sont jamais attestés ailleurs que dans un contexte cultuel. Degré ultime de la fonction votive, certaines autres offrandes se caractérisent par leur absence de fonction utilitaire totale : la corne dorée, le coquillage en argent, l'omphalos en opale ou surtout les tablettes votives antiques comme les représentant des animaux, des membres ou portant un texte de dédicace s'apparentent aussi bien à de l'ornementation qu'à du cultuel.

L'étude du phénomène de la dédicace souligne donc sa complexité. La croyance populaire ne s'oppose pas à la croyance civique car nombre de leurs manifestations se recouvrent parfaitement et surtout, l'individu donateur n'a pas forcément conscience d'une séparation nette entre les deux. Que ce soit dans l'Antiquité ou dans la Grèce contemporaine, les rites de dédicace évoqués en appellent à des références socialement communes, comme à des usages plus personnels et il est dangereux d'assimiler une marque de piété populaire à une forme de religion strictement privée. L'ancienne opposition entre la religion officielle, celle de la *polis*, et la religion individuelle, faite d'un mélange de mysticisme, de ferveur superstitieuse et parfois de magie, ne peut donc s'appliquer au rite dédicatoire.

Quoi qu'il en soit, chacun essaie d'y trouver son avantage et c'est le donateur qui semble le plus favorisé au bout du compte :

– par l'acte lui-même d'abord : que l'offrande soit propitiatoire ou un ex-voto, son image de pieux en est rehaussée. On peut l'admirer aussi bien pour sa ferveur remplie d'abnégation avant le don, que pour sa gratitude prodigue une fois le vœu exaucé.
– par l'objet ensuite : un objet ordinaire manifeste le désir du donateur d'établir un lien fort entre lui-même et sa demande, et démontre la valeur du vécu personnel ; dans la majorité des cas, les objets « simples » sont offerts pour s'attirer la faveur du dieu. A l'opposé, une offrande plus riche est dédiée après accomplissement du souhait, en remerciement manifeste.

Hormis des cas bien précis énumérés, la divinité reste en retrait dans ce système et ne constitue apparemment que le récepteur obligé de la démarche qui n'aurait pas pu avoir lieu sans elle. Elle n'intervient qu'au bout de la chaîne votive, avec un rôle majeur et récurrent, mais souvent dépourvu de la moindre originalité ou particularité ; qu'il s'agisse d'Apollon ou de Saint Antoine, il n'a qu'à exaucer le souhait alors que la tâche préalable à ce résultat est beaucoup plus importante : choix du souhait et de sa formulation, choix de l'objet à dédier, choix du moment et du lieu où le dédier : le phénomène votif était et demeure beaucoup plus une affaire de croyance populaire motivée par le donateur que de religion stricte et fervente autour d'une divinité plus lointaine.

Bibliographie

Ginouvès 1962	René Ginouvès, *Balaneutikè, Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, *BEFAR* 200, Paris, 1962
Ginouvès 1992	René Ginouvès, « Dieux guérisseurs et sanctuaires de sources dans la Grèce antique », dans Chr. Landes (éd.), *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 1992, p. 97-105
Hellmann 1999	Marie-Christine Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque d'après les inscriptions de Délos*, Paris, 1999
IG	*Inscriptiones Graecae*, Berlin
Lekakis 2001	Giorgos Lekakis, , Athènes, 2001
Megas 2001	Giorgos Megas, > , Athènes, 2001
Morizot 2004	Yvette Morizot, « Offrandes à Artémis pour une naissance », dans V. Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001*, Fribourg, 2004, p. 159-170
Moutsopoulos 2000	Nikos Moutsopoulos, . > , Athènes, 2000
Prêtre 1999	Clarisse Prêtre, « Le matériel votif à Délos. Exposition et conservation. », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 123 (1999), p. 389-396
Raubitschek 1949	Anton Raubitschek, *Dedications from the Athenian Akropolis*, Chicago, 1949 (2e éd. 1998)
Rutherford 2001	Ian Rutherford, « Tourism and the Sacred. Pausanias and the Pilgrimage Culture of the Antonine Age », dans S. Alcock, J. Elsner (éd.), *Pausanias : Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001, p. 40-53
van Straten 1981	Folkert T. van Straten, « Gifts for the gods », dans H. S. Versnel (éd.), *Faith, Hope and Worship, Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, p. 65-151

Fig. 1 : Lécythe blanc (Anavyssos, Grèce) (© Cl. Prêtre)

Fig. 2 : Oreilles en marbre (Corinthe, Grèce) (© Cl. Prêtre)

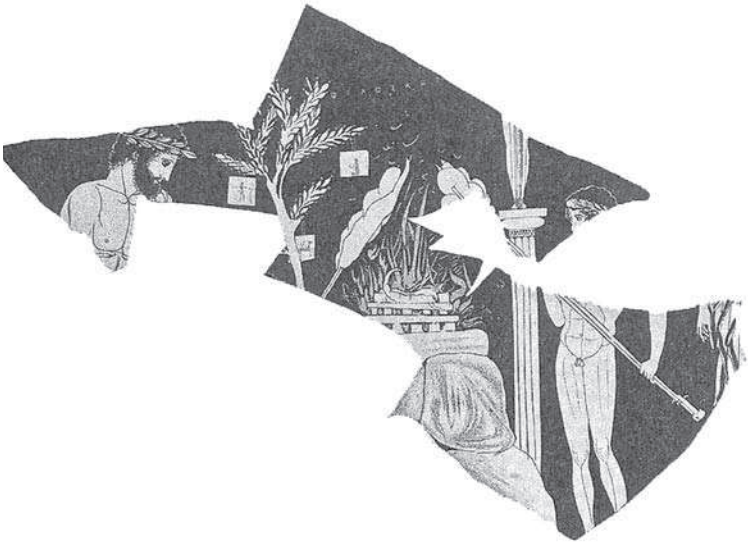

Fig. 3 : Fragment céramique avec plaquettes à arbre (Louvre, France) (© Cl. Prêtre)

Fig. 4 : Montserrat (Espagne) (© Cl. Prêtre)

Fig. 5 : Ex-voto en cire (Limassol, Chypre) (© Ph. Charlier)

Fig. 6 : Tamata (coll. privée) (© Cl. Prêtre)

Fig. 7 : Vierge aux tamata (Grèce) (© Cl. Prêtre)

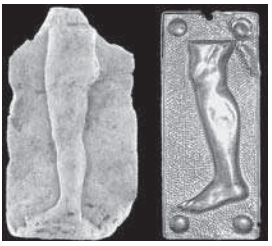

Fig. 8 : Ex-voto de jambes antiques et modernes (Grèce) (© Cl. Prêtre)

Fig. 9 : Arbre à loques du Dieu de Gibloux (France) (© Cl. Prêtre)

Fig. 10 : Tzatzala (Péloponnèse, Grèce) (© Cl. Prêtre)

Fig. 11 : Tzatzala (détail) (Péloponnèse, Grèce) (© Cl. Prêtre)

IDENTITÉS, CONFLITS SOCIAUX ET CUISINE À LUTÈCE ET BERYTOS

Tarek Oueslati
CNRS (Halma–Ipel – UMR 8164)

Résumé **–** L'étude archéozoologique de l'alimentation carnée sur les sites de Lutèce et de Beyrouth souligne le lien étroit qui existe entre le statut du consommateur et le choix des viandes consommées. En englobant les découvertes archéologiques d'autres disciplines, il devient possible de parler de cuisine ce qui tient compte des choix des animaux, des modes de cuisson, de l'originalité de l'assaisonnement, et de la présentation. Il ressort que la période gallo-romaine est le terrain de nouvelles dynamiques culturelles dont le moteur principal est l'influence romaine et la compétition entre classes sociales telles qu'elles se manifestent dans la « haute cuisine », caractéristique de l'élite et qui les distinguent des goûts vulgaires. L'assimilation de ces nouvelles coutumes par les couches socio-économiques inférieures dans une quête de promotion sociale assure une large diffusion de cette cuisine. L'identité du consommateur rend ce processus plus complexe. Dans le cas du site Omeyyade de Beyrouth, l'identité religieuse devient le principal facteur régulant la composition de l'alimentation carnée au détriment d'autres formes de distinction. À Lutèce, l'attachement à la cynophagie et à l'hippophagie distingue au sein même de l'élite deux groupes sociaux de statuts élevés.

Περίληψη **–** Η αρχαιοζωολογική μελέτη της κατανάλωσης κρέατος στη Λουτέτσια (Παρίσι) και τη Βυρητό υπογραμμίζει το στενό δεσμό ο οποίος υπάρχει ανάμεσα στην κοινωνική θέση του καταναλωτή και την επιλογή του κρέατος. Λαμβάνοντας υπόψη τις αρχαιολογικές ανακαλύψεις προερχόμενες από άλλες επιστήμες, καθίσταται δυνατό να αναφερθούμε στη μαγειρική η οποία συμπεριλαμβάνει την επιλογή των ζώων, τους τρόπους ψησίματος, την πρωτοτυπία των καρυκευμμάτων και της παρουσίασης. Από όλα αυτά τα στοιχεία

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 261-270
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 261-270

προκύπτει ότι η γαλλορωμαϊκή περίοδος είναι ο χώρος νέων πολιτιστικών δυναμικών των οποίων ο κύριος μοχλός είναι η ρωμαϊκή επίδραση και ο ανταγωνισμός μεταξύ κοινωνικών τάξεων όπως εκδηλώνονται στην «υψηλή μαγειρική», η οποία χαρακτηρίζει την ελίτ και τις διακρίνει από τις κατώτερες κοινωνικά τάξεις. Το γεγονός ότι οι νέες αυτές συνήθειες υιοθετούνται από τα κατώτερα κοινωνικο-οικονομικά στρώματα σε μια προσπάθεια κοινωνικής ανόδου εξασφαλίζει μια ευρεία διάδοση αυτής της μαγειρικής. Η ταυτότητα του καταναλωτή καθιστά πιο πολύπλοκη αυτή την διαδικασία. Στην περίπτωση του αρχαιολογικού χώρου των Ομεϋάδων της Βυρητού, η θρησκευτική ταυτότητα συνιστά τον κύριο παράγοντα ο οποίος ρυθμίζει την σύσταση της διατροφής κρέατος εις βάρος άλλων μορφών διάκρισης. Στη Λουτέτσια, η προτίμηση στο κρέας σκύλου και ίππου λειτουργεί ως διακριτικό στοιχείο μεταξύ δυο ομάδων ανώτερης κοινωνικής τάξης.

En regard des déterminismes multiples des pratiques alimentaires, l'étude des ossements archéologiques ne peut prétendre être exhaustive. En effet, l'approche archéozoologique est le plus souvent privée de l'horizon de l'acte alimentaire (plaisir, convivialité, santé, rituel, symbolique, etc.). Seuls deux actes du mangeur peuvent être traités : le choix de l'espèce et de l'individu consommés. L'appréciation de la qualité d'une viande repose sur le coût de son acquisition. C'est ainsi que l'âge de l'individu nous renseigne sur la valeur de sa viande dans la mesure où l'abattage d'un animal jeune, n'ayant pas atteint sa maturité pondérale, va se répercuter à la hausse sur le prix de la vente. À l'opposé, la consommation de bétail de réforme renseigne sur un statut inférieur du consommateur[1]. En tenant compte de ces deux facteurs, ce travail vise à évaluer dans quelle mesure l'archéozoologie peut déceler des indices en correspondance avec l'appartenance à un groupe social donné et cela à partir de l'étude de deux cas : Berytos et Lutèce. Nous examinerons également la question de la transmission des coutumes alimentaires, si elle se fait comme un héritage aux générations suivantes[2] ou bien si à l'échelle archéologique, les changements environnementaux, politiques, notamment économiques, ainsi que les influences d'autres cultures font évoluer les décisions alimentaires. Enfin, nous discuterons nos résultats archéologiques dans une perspective anthropologique.

1. Méniel 2001, p. 38
2. Corbeau, Poulain 2002, p. 137

1. Les données archéozoologiques

1.1 L'exemple de Lutèce

L'étude de 11 sites romains de Lutèce révèle la composition de l'alimentation carnée des *Parisii*. Si le porc, le bœuf et les caprinés constituent l'essentiel de l'alimentation carnée, des compléments sont apportés sous forme d'oie, de coq, de canard, de gibier à poils et à plumes, d'huîtres et de moules. La régularité de ces choix alimentaires souligne une évolution par rapport à ceux de l'Âge du Fer, notamment par l'introduction de mollusques marins et l'accroissement de la part d'oiseaux de basse-cour consommée ; ces changements sont attestés dès la phase proto-urbaine de Lutèce (fin Ier s. av. J.-C.). Le chien et le cheval sont encore consommés de manière ponctuelle et cela sur la majorité des sites fouillés. Ainsi les *Parisii* affichent une continuité de traits caractéristiques de la culture laténienne : la cynophagie et l'hippophagie.

Les modes d'acquisition des nouvelles habitudes alimentaires à Lutèce ne sont pas élucidés. En effet, aucun site n'a livré une résolution chronologique suffisamment fine de l'occupation précoce en dehors du site de La Sorbonne dont la phase proto-urbaine, divisée en trois niveaux successifs, n'a laissé apparaître aucun signe de changements de l'alimentation carnée. La nature spécialisée des assemblages constitués majoritairement par des déchets de boucherie du bœuf distingue ce corpus de celui des sites contemporains de Lutèce sur lesquels l'alimentation carnée a déjà acquis le caractère gallo-romain. Il n'est donc pas possible, dans l'état actuel de la recherche, de préciser si les *Parisii* ont adopté de nouvelles habitudes alimentaires avant ou après leur installation dans les limites présumées de la cité romaine (fig. 1) qui n'a pas livré de traces d'occupations de l'Âge du Fer.

Entre la fin du Ier s. av. J.-C. et le IVe s. on constate que la part des compléments alimentaires augmente, ce qui suggère que les décisions du mangeur vont dans le sens de l'intégration des nouvelles habitudes alimentaires tout en pratiquant l'hippophagie et la cynophagie. La persistance de la cynophagie et de l'hippophagie constitue un témoin de la résistance de certaines coutumes, transmises au fil des générations. Toutefois, faut-il encore considérer la consommation occasionnelle de chien ou de cheval à Lutèce comme relevant du domaine de l'alimentaire ?

Si on tient compte de la faible proportion de restes de chiens et de cheval consommés, il est difficile de considérer que l'apport de viande de chien soit seulement à des fins diététiques. Les sources historiques[3] nous renseignent sur le sacrifice du chien dans le monde indo-européen : dans le cadre de cultes voués aux divinités en rapport avec la mort et les forces maléfiques, il vise à assurer la prospérité matérielle du demandeur. Dans le cas des *Robigalia*, par exemple, il s'agit

3. Blaive 1995

d'épargner les céréales et les instruments aratoires de la rouille. Par ailleurs, des sacrifices purificatoires mettent en scène le cheval et le chien. Dans la mesure où il s'agit de rituels qui ne sont pas suivis de consommation, il n'est pas aisé de faire le rapprochement avec les pratiques éventuelles prenant place au nord de la Gaule, à moins que la consommation des bêtes sacrifiées ne soit intégrée dans le cadre d'une réinterprétation de ces rites méditerranéens. Si on élargit le contexte géoculturel, l'association de l'usage rituel et alimentaire des chiens est attestée chez les Berbères préislamiques par exemple[4]. Cette pratique serait liée à une action aux vertus magico-diététiques de la viande de chien[5]. Dans l'état actuel de la recherche, un rapprochement entre ce dernier type de rituel et la consommation occasionnelle de chien à Lutèce peut être effectué.

Le cas du cheval est plus complexe à aborder. Sommes-nous pour autant en présence d'une consommation alimentaire ? L'héritage de ce comportement de la période préromaine est l'explication la plus plausible, dans la mesure où aucune autre source ne renseigne sur un usage rituel de la viande de cheval. P. Méniel souligne que les groupes protohistoriques ne se comportaient pas de manière uniforme par rapport à la consommation du chien et du cheval[6]. Les déplacements ou remaniements des populations consécutifs à l'urbanisation de la Gaule romaine seraient-ils à l'origine d'une perte partielle de certaines habitudes ou même de la transformation de leur signification dans ce nouveau contexte ?

Face à ce schéma d'évolution générale de l'alimentation carnée à Lutèce, la comparaison des assemblages contemporains révèle des différences entre les sites. Seul un site de Lutèce, celui de l'École des Mines, n'a pas livré des traces de consommation de chien et de cheval. Ce site est caractérisé par une abondance de ressources cynégétiques (chevreuil, cerf, lièvre et sanglier) et de restes de porc et d'oiseaux de basse-cour. L'âge des animaux domestiques nous renseigne sur la consommation d'une viande de qualité. Le site de la Rue Pierre et Marie Curie révèle les mêmes caractéristiques que le site précédent avec une sélection de viandes tendres et une préférence pour la volaille domestique et le porc.

Parmi les autres sites d'habitat de Lutèce, celui de la Rue Gay Lussac se distingue par une fréquence importante de caprinés de réforme ; les oiseaux de basse-cour et le porc y sont faiblement représentés. D'autres sites présentent des caractères intermédiaires entre ces deux extrêmes. À partir de ces données a été définie une hiérarchie des viandes à Lutèce qui renseigne sur le statut socio-économique des consommateurs. En revanche, la cynophagie et l'hippophagie s'associent aussi bien aux sites de statut élevé qu'à ceux de statut inférieur, suggérant ainsi qu'il s'agit plutôt d'un marqueur culturel. À l'échelle de Lutèce, le site de l'École des

4. Bonte 2004, p. 347
5. Lewicki 1967, p. 35
6. Méniel 2001, p. 58

Mines se distingue aussi bien par la composition de l'alimentation carnée, caractérisée par l'abondance des ressources cynégétiques et l'évitement de la consommation du chien et du cheval, que par d'autres données archéologiques qui confèrent à ce site un statut particulier. Ces mêmes marqueurs de statut se retrouvent par exemple dans la résidence d'un haut personnage gaulois de Besançon7. Les vestiges archéologiques mis au jour sur la Rue Pierre et Marie Curie corroborent le statut élevé des consommateurs de ce site d'habitat.

L'examen de l'implantation des *Parisii* en fonction de leur niveau social renseigne sur le lien existant entre l'emplacement de la domus à l'échelle de la cité et le statut de ses occupants : les assemblages reflétant des consommateurs privilégiés ont été recueillis sur des sites d'habitats à proximité du centre monumental tandis que les moins favorisés occupent la périphérie de la cité où se situent les zones d'activités artisanales[8].

Sur le site de l'Âge du Fer d'Acy-Romance (Ardennes), les différences entre strates socio-économiques se matérialisent dans la proportion de gibier et de restes de poisson[9]. Dans ce village, l'emplacement des zones les plus défavorisées se maintient au fil de l'occupation. Dans le contexte du nord de la Gaule, il ressort également que les consommateurs gaulois les moins favorisés mangent une proportion importante de moutons tandis que les classes sociales élevées affichent leur préférence pour la viande de qualité, où le porc occupe une place de choix. Ces critères correspondent à ceux mis en évidence à Lutèce, ce qui renseigne sur l'antériorité des goûts, des marqueurs de hiérarchie et leur répercutions sur l'occupation de l'espace au sein des agglomérations.

1.2. L'exemple de Berytos

L'évolution des proportions des principales espèces animales dans l'alimentation des habitants de Berytos est résumée dans la figure 2. Au sein des espèces de la triade bœuf, porc et caprinés, les fréquences relatives de ces taxons par rapport à la période hellénistique montrent que les parts respectives des caprinés et du bœuf sont liées, la hausse de l'une entraînant la baisse de l'autre. En revanche, la fréquence du porc est indépendante, suivant une tendance propre : elle se traduit par un pic de consommation à la période romaine, tandis qu'à la période umayyade et umayyade-abbaside les rares vestiges de porc présents correspondent à des ossements résiduels (os corrodés, dents roulées). L'examen de la proportion des restes de veau par rapport aux bovins adultes permet de constater l'augmentation significative de la part du veau à la période umayyade. Par ailleurs, la fréquence des restes de moutons par rapport à ceux de chèvre indique une hausse au fil de l'oc-

7. Méniel 2001, p. 42
8. Oueslati *et al.* 2006
9. Méniel 1998, p. 124

cupation qui atteint son maximum à la période umayyade. De même la consommation du cheval est bien attestée à la période hellénistique et a tendance à se réduire au fil de l'occupation. Enfin, la place des compléments alimentaires (coq, gibier, poissons, etc.) baisse considérablement au fil de l'occupation du site.

Il ressort que certains composants de l'alimentation carnée sont caractéristiques des différentes phases d'occupation. On observe des évolutions progressives, comme la baisse de la consommation du porc, des poissons et des équidés, ou rapides, comme le pic de consommation de veau à la période umayyade ou de poisson à la période hellénistique et romaine.

L'alimentation carnée des occupants successifs du site 002 de Beyrouth souligne le rôle de la dimension historique dans le façonnement des préférences alimentaires. L'évolution des goûts est le résultat de l'interaction de plusieurs facteurs, dont l'identité religieuse à la période umayyade est le plus frappant.

2. Discussion

Les choix alimentaires mis en évidence sur les sites urbains de Lutèce et de Berytos soulignent différentes facettes des modèles alimentaires de leurs habitants.

Le recul qu'offre l'archéologie sur des séquences chronologiques de plusieurs siècles a permis de constater les changements de l'alimentation, notamment sous des influences externes, dans le cadre de conquêtes par exemple. Soulignons que les changements du choix des viandes ont des répercussions sur les stratégies d'acquisition, de transformation et de consommation et vice versa. Il n'est pas aisé de déceler les mécanismes de mise en place de ces changements et leurs objectifs. Sont-ils dus à un engouement pour des nouvelles denrées alimentaires ou bien à de nouvelles structures économiques mettant à disposition des consommateurs un marché mieux fourni ? L'apparition de nouveaux ustensiles de cuisines, souvent importés[10], la diversification des ingrédients, l'importation d'épices suggèrent une nouvelle perception de l'alimentation et probablement l'apparition d'une cuisine[11] plus élaborée dans le choix des ingrédients, le mode de cuisson, l'originalité de l'assaisonnement et la présentation de la nourriture dans un vaisselier romain[12], le tout contrastant avec la cuisine ordinaire. Les circonstances de ces changements peuvent se trouver dans l'amélioration des techniques agricoles romaines

10. Bats 1988, Swan 1992, Batigne, Desbat 1996, Schucany 2000, Batigne-Vallet 2001, Cool, Baxter 2002, Deru sous presse
11. Flandrin 1987, p. 648
12. Evans 1993

et la constitution de surplus alimentaires[13] favorisant l'élaboration d'une haute cuisine[14]. Les sites les plus aisés de Lutèce attestent une évolution des goûts ce qui traduit une volonté de se distinguer du vulgaire[15]. La reproduction partielle de ce comportement par les *Parisii* de statut inférieur matérialise une quête de promotion sociale au travers de l'adoption de pratiques d'élites[16]. Ainsi toutes les strates socio-économiques sont concernées par un changement probablement initié par les élites au contact avec les Romains. Un parallèle peut être établi avec l'architecture domestique et la céramique : l'élite intègre d'abord ces modifications ; puis d'autres couches socio-économiques reproduisent ces nouvelles tendances parfois en se contentant d'imitations. Ainsi on peut considérer que la compétition entre groupes sociaux est à l'origine de la dynamique culturelle observée à la période gallo-romaine. L'existence d'une stratification sociale à La Tène et son effet sur les choix alimentaires (cf. *supra*) est probablement un facteur sous-jacent à la diffusion rapide des nouveaux goûts alimentaires : il s'agit alors d'un processus structuré de changement[17]. L'intégration de nouvelles tendances alimentaires n'exclut pas le maintien de coutumes héritées et donc l'attachement à une identité qui invoque « le processus d'interprétation créative et de l'appropriation de formes culturelles romaines par les groupes indigènes »[18]. C'est à partir du contexte culturel propre à ces groupes que différentes interprétations des formes culturelles romaines sont établies. Dans le cas de Lutèce, cynophagie et hippophagie sont des coutumes héritées qui cohabitent, peut-être intégrées dans des rites méditerranéens, avec une nouvelle cuisine romaine.

Beyrouth, à la période umayyade, fait l'objet d'influences islamiques qui sont à l'origine de changements alimentaires : l'arrêt de la consommation du porc au profit d'un accroissement de la place du veau et la baisse de la diversité des viandes souligne l'influence de l'identité religieuse sur le mécanisme de distinction/assimilation décrit plus haut. Influence qu'on retrouve au Bas Moyen-Âge et au début de la période moderne en France[19], où la forte division identitaire entre les milieux ruraux, religieux, seigneuriaux et urbains sont à l'origine de processus de productions, d'acquisitions et de consommations complexes[20].

Ces résultats soulignent la place importante de l'archéozoologie dans l'approche développementale de l'histoire de la cuisine et de l'alimentation des sociétés anciennes.

13. Matterne 2001 ; Oueslati 2002
14. Goody 1982, p. 105
15. Mennell 1987, p. 27
16. Mennell 1987, p. 32
17. Mennell 1987, p. 31
18. Roymans 1996, p. 103
19. Clavel 2001, p. 188
20. Audoin-Rouzeau 1992

Bibliographie

Audoin-Rouzeau 1992	Frédérique Audoin-Rouzeau, « Approche archéozoologique du commerce des viandes au moyen âge », *Anthropozoologica* 16 (1992), p. 83-92
Batigne-Vallet 2001	Cécile Batigne-Vallet, « Question de méthode concernant la céramique à feu : apports et limites de son étude. Le cas de Lugdunum », *Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta* 37, Abingdon, 2001, p. 37-44
Batigne, Desbat 1996	Cécile Batigne, Armand Desbat, « Un type particulier de «cruche» : les bouilloires en céramique d'époque romaine (Ier-IIIème siècles) » dans M. Mangin (éd.), *Artisanat, économie et société dans les Gaules de l'Est à l'époque romaine*, *Actes du Congrès de la Société française d'étude de la céramique antique en Gaule*, Marseille, 1996, p. 381-394
Bats 1988	Michel Bats, « Vaisselle et alimentation à Olbia de Provence, v. 350 - v. 50 av. J.-C. » *Revue archéologique de Narbonnaise* Suppl. 18, 1988
Blaive 1995	Frédéric Blaive, « Le rituel romain des *Robigalia* et le sacrifice du chien dans le monde indo-européen », *Latomus* 54/2 (1995), p. 279-289
Bonte 2004	Pierre Bonte, « Entre mythes et sacrifices. Le dossier inachevé de la cynophagie dans le monde berbère », dans P. Bonte, A.-M. Brisebarre, D. Helmer et H. Sidi Maamar (éd.), *Actes du VIIe Colloque international de l'association « L'Homme et l'Animal, Société de Recherche Interdisciplinaire », Anthropozoologica* 39/1 (2004), p. 343-350
Cool, Baxter 2002	Hilary E.M. Cool, Michael J. Baxter, « Exploring Romano-British Find Assemblages », *Oxford Journal of Archaeology* 21 (2002), p. 365-380
Clavel 2001	Benoît Clavel, *L'animal dans l'alimentation médiévale et moderne en France du Nord (XIIe-XVIIe siècles)*, *Revue Archéologique de Picardie* N° spécial 19 (2001)
Corbeau, Poulain 2002	Jean-Pierre Corbeau et Jean-Pierre Poulain, *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Toulouse, 2002
Deru sous presse	Xavier Deru, « La céramique et les habitudes alimentaires dans le nord de la Gaule. Essai à partir des mortiers, des plats à vernis rouge pompéien et des bouilloires », *Série archéo-plantes* 3 (sous presse)
Evans 1993	Jeremy Evans, « Function and fine wares in the Roman north », *Journal of Roman Pottery Studies* 6 (1993), p. 95-118

Goody 1982	Jack Goody, *Cooking, Cuisine and Class: a Study in Comparative Sociology,* Cambridge, 1982
Lewicki 1967	Tadeusz Lewicki, « Survivances chez les berbères médiévaux d'ère musulmane, de cultes anciens et de croyances païennes », *Folia Orientalia* 8 (1967), p. 5-40
Matterne 2001	Véronique Matterne, *Agriculture et alimentation végétale durant l'Âge du Fer et l'époque gallo-romaine en France septentrionale*, Millau, 2001
Méniel 1998	Patrice Méniel, *Le site protohistorique d'Acy-Romance, Ardennes. III, Les animaux et l'histoire d'un village gaulois. Fouilles 1989-1997. Mémoire de la Société archéologique champenoise* 14 (1998)
Méniel 2001	Patrice Méniel, *Les Gaulois et les animaux. Élevage, repas et sacrifice,* Paris, 2001
Mennell 1987	Stephen Mennell, *Français et Anglais à table du moyen âge à nos jours,* Paris, 1987
Oueslati 2002	Tarek Oueslati, *Approche archéozoologique de l'acquisition, la transformation et la consommation des ressources animales dans le contexte urbain gallo-romain de Lutèce,* Thèse de Doctorat, Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 2002
Oueslati *et al.* 2002	Tarek Oueslati, Sylvie Robin et Philippe Marquis, « A Multidisciplinary Approach Towards the Definition of the Status of the Gallo-Roman City of Paris: Ceramic and Animal-Resource Production and Provisioning », dans M. Maltby (éd.), *Integrating Zooarchaeology, 9th ICAZ Conference*, Durham, 2002, p. 100-110
Roymans 1996	Nico Roymans, « The sword or the plough. Regional dynamics in the Romanisation of Belgic Gaul and the Rhineland Area », dans N. Roymans (éd.), *From the Sword to the Plough. Three Studies on the Earliest Romanisation of Northern Gaul. Archaeological Studies,* Amsterdam, 1996
Schucany 2000	Cathy Schucany, « Réflexions sur les vaisseliers de la villa romaine de Biberist (SO/Suisse) : fin du Ier – IIIe siècle », dans L. Rivet (éd.) *Productions régionales et importations en Aquitaine : Actualité des recherches céramiques, Actes du congrès de la Société française d'étude de la céramique antique en Gaule,* Marseille, 2000, p. 367-386

ÉTUDE MÉDICALE D'EX-VOTO ANATOMIQUES D'EUROPE OCCIDENTALE ET MÉDITERRANÉENNE

Philippe CHARLIER
Service de Médecine Légale, Hôpital Poincaré, Garches /
EPHE, IVe section

Résumé **–** Nous voulons, dans ce bref exposé, tenter d'analyser avec un œil médical plusieurs collections ou exemples d'ex-voto anatomiques provenant de l'Europe occidentale et méditerranéenne, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Nous chercherons à décrire des représentations fidèles ou stylistiques de maladies acquises ou innées sur plusieurs pièces archéologiques ou artistiques. Nous verrons si les ex-voto peuvent être utilisés comme source potentielle d'information sur les maladies des populations du passé. Enfin, nous verrons dans quelles limites essentielles s'inscrivent ces diagnostics rétrospectifs, ces icono-diagnostics.

Περίληψη **–** Πρόθεση αυτής της σύντομης ανακοίνωσης, είναι η προσπάθεια για ανάλυση από ιατρική άποψη ενός αριθμού συλλογών ή παραδειγμάτων αναθημάτων με ανατομικές παραστάσεις και με χώρο προέλευσης την δυτική και μεσογειακή Ευρώπη, από την Αρχαιότητα ως τις μέρες μας. Στόχος μας είναι να περιγράψουμε πιστές ή στυλιζαρισμένες αναπαραστάσεις επίκτητων ή εκ γενετής ασθενειών σε αρχαιολογικά ή καλλιτεχνικά αντικείμενα. Κατ'αυτό τον τρόπο θα διαπιστώσουμε αν τα αναθήματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως δυνητικές πηγές πληροφόρησης σχετικά με τις ασθένειες των πληθυσμών του παρελθόντος. Τέλος, θα διαπιστωθεί πόσο σημαντικά είναι τα όρια ερμηνείας στα οποία εγγράφονται αυτές οι αναδρομικές διαγνώσεις (εικονο-διαγνώσεις).

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 271-296
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 271-296

> Pour l'usage de dédier à un dieu guérisseur des reliefs figurant une partie du corps guérie par le dieu (usage qui a persisté dans certains pays, et qui, à Naples par exemple, est pratiqué encore aujourd'hui avec la même franchise réaliste et *répugnante* que dans l'Antiquité), c'est un fait si connu qu'il n'est pas besoin de s'y appesantir.
>
> P. Perdrizet, « Un sanctuaire de dieu guérisseur à Golgoï », *BCH* 20 (1896), p. 361-363

Les sanctuaires de guérison ont très tôt été le siège de dépôt d'offrandes tantôt figurant la maladie pour laquelle le donateur a été guéri, tantôt une plaque inscrite décrivant la guérison divine. De tels exemples sont ainsi retrouvés dans les sanctuaires d'Asclépios ou dans les églises actuelles chypriotes ou napolitaines.

Notre propos n'est pas de déterminer le cadre exact de dépôt de ces offrandes (contexte historique, social, économique, religieux), mais de tenter de les décrire anatomiquement et de les analyser médicalement[1]. Notre principal écueil sera de ne pas commettre de diagnostic par excès, mais bien de considérer systématiquement avant de poser la moindre hypothèse médicale la maladresse du coroplaste ou la simplification artistique.

Certains se sont essayé avec plus ou moins de réussite à analyser médicalement des collections d'ex-voto anatomiques : le Dr Mirko Drazen Grmek, le Pr Danielle et le Dr Michel Gourevitch, le Dr Greco, le Dr Gaspare Baggieri, le Dr Rouquette, les Dr Bernard et Vassal, le Dr Richard, les Dr Vauthey[2] Si les quatre premiers brillent par leur sérieux, les sept derniers avancent des interprétations souvent aussi excessives que fantaisistes.

Plus anciennement, Stieda s'était déjà penché avec un regard anatomique sur ces offrandes anatomiques[3]. Pour lui, il ne semble pas possible de déterminer de façon assurée si un organe représenté était malade ou non. En effet, les terrecuites étaient produites de manière *mécanique*, le plus souvent au moyen d'un moule, par des artisans coroplastes et non par des médecins ou des anatomistes. Ces organes sont représentés d'une façon schématique : aussi, lorsqu'une anomalie est observable, la question est de savoir s'il s'agit vraiment de la représentation d'une maladie ou simplement d'une imperfection de l'objet. Il semble donc, dans ces conditions, difficile de s'appuyer sur les seuls ex-voto pour établir un état de santé exhaustif des populations gréco-romaines et étrusques.

---

1. Nous tenons à exprimer nos plus vifs remerciements envers Clarisse Prêtre, Dominique Mulliez, Michèle Brunet, Christine Aubry, Arthur Muller, Danielle Delmaire, Irène Papaoikonomou, Pétros Pitsillidès, Jean-Paul Guillaumet, Danielle Gourevitch et Isabelle Huynh-Charlier pour leur aide précieuse et leurs commentaires avisés.
2. Grmek, Gourevitch 1998, Gourevitch 1967, Greco 1960, Baggieri *et al.* 1995, Baggieri, Veloccia 1996, Baggieri 1998, Rouquette 1912, Bernard, Vassal 1958, Richard 1968, Vauthey 1970, 1985, Vauthey, Moreau 1968.
3. Stieda 1899.

1. Ex-voto adressés à Asclépios

Pausanias, parmi d'autres, donne un aperçu de la quantité de tablettes votives déposées à l'Asclépiéion d'Épidaure décrivant les guérisons miraculeuses (II 27, 3). Il s'agit de *pinakes* figurant tantôt la scène de guérison où intervient le Dieu, tantôt l'organe malade. Le sanctuaire a également livré une autre catégorie de documents : il s'agit des *iamata*, récits plus ou moins détaillés, en dialecte dorien, de la cure miraculeuse de certains malades. On en trouvera une liste (partielle, à titre d'exemple) dans le tableau 1 ci-dessous. Ces *iamata* sont extrêmement intéressants car, si les descriptions sommaires ne permettent que rarement de poser avec certitude un diagnostic rétrospectif, ils nous permettent néanmoins de déterminer l'organe ou la zone anatomique lésée. On verra que les plaintes des patients sont multiples et variées : traumatismes, malformations, inflammations, infections, tumeurs, douleurs articulaires, céphalées Grossièrement tous les organes et toutes les entités nosologiques sont concernés, avec une prédilection, semble-t-il, pour les maladies dermatologiques et ophtalmologiques dans les sanctuaires associés à une source, conformément à la suggestion de Vitruve (*De architectura* I 2, 7).

Au-delà de la croyance générale aux vertus purificatrice de l'eau, la spécificité des sources vis-à-vis de telle ou telle maladie a très vite été utilisée à des fins médicales, comme en témoigne cette description de Vitruve :

> Toutes les sources chaudes possèdent des propriétés médicamenteuses, le réchauffement de l'eau la chargeant de nouvelles qualités thérapeutiques. Les sources sulfureuses reconstituent le fonctionnement des nerfs, éliminant avec la chaleur les humeurs corrompues. Les sources riches en alun (argile), utilisées sur les parties du corps atteintes d'une paralysie ou malades généralement, anéantissent la rigidité grâce à l'action neutralisante de la chaleur qui pénètre à travers les pores ouverts ; ainsi les membres, au fur et à mesure, reprennent leur condition saine antérieure. L'eau bitumeuse est dédiée aux maladies internes en raison de ses qualités laxatives.
>
> *De architectura* VIII 3, 4 sq (Trad. Perrault)

Sanctuaire d'Asclépios	Maladie	Référence
Épidaure	Cryptophtalmie	*IG* IV^2, 1, 121
	Cécité bilatérale intermittente	*IG* IV^2, 1, 122
	Cécité unilatérale	*IG* IV^2, 1, 121
	Goutte (pied)	*IG* IV^2, 1, 122
	Sciatique	*IG* IV^2, 1, 121
	Paralysie des jambes	*Iamata* C 64
	Stérilité	*IG* IV^2, 1, 122
	Grossesse de 3 ans ?	*IG* IV^2, 1, 121
	Abcès	*Iamata* C 48
	Vermine dans le ventre	*Iamata* B 23
	Hydropisie	*Iamata* C 49 / B 21
	Boiterie	*IG* IV^2, 1, 122
	Pierre dans le pénis (calcul ?)	*IG* IV^2, 1, 121
	Mutisme	*Iamata* C 44
	Alopécie	*IG* IV^2, 1, 121
	Céphalées	*IG* IV^2, 1, 122
	Traumatisme de l'épaule	*IG* IV^2, 1, 125
Athènes	Blessure du pied	*IG* II^2, 4514
Lebana (Crète)	Sciatique	*Insc. Cret*. I, XVII, 9
	Stérilité	*Insc. Cret.* I, VII, 9
	Douleurs scapulaires	*Insc. Cret*. I, XVII, 18
	Ulcération du petit doigt	*Insc. Cret.* I, XVII, 19

Tableau 1 : Quelques exemples de maladies en rapport avec une incubation asclépienne (d'après Edelstein 1945 et Krug 1985).

Une des particularités de l'Asclépiéion de Corinthe est la quantité impressionnante – près de 10 m^3 ! – d'ex-voto anatomiques recueillis dans les *favissae*. Ils étaient originellement offerts au sanctuaire en remerciement d'une guérison opérée par le Dieu et présentés partout dans le *temenos* : sur des tables, accrochés aux murs, suspendus aux poutres du plafond En très grande majorité, ils sont faits de terre cuite sous la forme de plaquettes ou d'organes en trois dimensions réalisés plus ou moins grandeur nature. L'examen des ex-voto d'oreilles, par exemple, illustre bien la variété de présentation des offrandes anatomiques : certains ont les lobes percés (pour y accrocher des bijoux ?), d'autres ont un trou de suspension à leur partie supérieure, d'autres encore, sans trou, devaient être posés sur des présentoirs. Notons qu'aucune de ces oreilles n'est anatomiquement correcte. Faut-il en déduire qu'elles sont toutes mal formées ? Non. Il faut les considérer comme des produits de la maladresse de l'artisan ou d'une simplification esthétique ou technique en vue d'une production rapide d'objets manufacturés. Il en est probablement de même pour l'oreille de bronze de la Fontaine St Pierre à Bibracte.

Les sujets des offrandes anatomiques sont très divers. Presque toutes les parties du corps sont concernées, avec des degrés de détail variables selon l'habileté du coroplaste et probablement le prix de l'objet. Ainsi retrouve-t-on seins, sexes, jambes, bras, pieds, mains, têtes, visages, oreilles, yeux, bustes, etc. On ne trouve que rarement langues, fesses et autres parties anatomiques difficilement identifiables. La susceptibilité des organes génitaux aux maladies, notamment infectieuses (MST), et leur importance pour la procréation et l'allaitement expliquent le très grand nombre des ex-voto anatomiques figurant des seins, des utérus, des phallus, des bébés emmaillotés.

Cette très grande diversité des organes représentés contraste avec l'infime quantité d'organes manifestement pathologiques :
– une main gauche[4] sur laquelle le coroplaste a vraisemblablement voulu représenter une lésion nodulaire dorsale entre l'origine des quatrième et cinquième doigts : kyste synovial, abcès, tumeur ou traumatisme ? tout est possible.
– une autre main avec la paume et l'extrémité distale de l'avant-bras peints en rouge, tandis que le reste de la pièce est achromique[5] : s'agit-il d'une zone d'inflammation, d'éruption cutanée, d'une zone douloureuse ou d'anesthésie ? Là encore, tout est possible.

Il est néanmoins troublant de constater que, sur près d'un millier de pièces anatomiques recueillies dans l'Asclépieion de Corinthe, seules deux semblent figurer directement la maladie. Mais que signifient les autres pièces ? Elles décrivent l'organe malade, mais sans s'appesantir sur le détail de la maladie. On offre un sein parce qu'il fait mal ou pour un désir de grossesse, une bonne lactation Des sexes masculins sont dédiés à la divinité parce qu'ils sont le siège d'une infection ou pour une impuissance, etc. Comment figurer un désir ou une maladie fonctionnelle ? Dans ce cas, la seule figuration de l'organe suffit à porter le vœu.

Nous voudrions décrire pour terminer un exemple d'ex-voto faussement décrit comme pathologique afin d'insister sur l'importance d'un examen systématique et objectif des pièces archéologiques avant d'apposer un nom de maladie. Il s'agit d'un ex-voto en terre-cuite représentant un pied droit, conservé au Musée Archéologique Prénestin à Palestrina (Italie)[6]. On note une sorte de dédoublement au niveau du coussinet adipeux du dernier orteil que Grmek et Gourevitch interprètent comme une polydactylie[7]. En réalité, il nous semble plutôt s'agir du

4. N° d'inventaire inconnu.
5. N° d'inventaire inconnu. Ces deux ex-voto sont présentés dans le petit guide du site édité par l'American School of Classical Studies in Athens consacré au sanctuaire asclépien du site d'Epidaure.
6. Pour une illustration, voir Grmek, Gourevitch 1998, p. 290, fig. 227.
7. Grmek, Gourevitch 1998, p. 289.

coussinet adipeux physiologique de la voûte du pied, certes plutôt abondant chez cet individu.

2. Ex-voto anatomiques des sanctuaires de sommets minoens

Les sanctuaires de sommets (*peak sanctuaries*) sont des établissements religieux situés sur des promontoires rocheux ou à flanc de montagne, auxquels sont associés des dépôts votifs. Ils apparaissent au Minoen Moyen IA (1900-1800 av. J.-C.) et semblent être plus ou moins spécifiques du monde minoen. Plus d'une cinquantaine d'exemples sont connus en Crête : Ailias, Kapetaniana, Koumasa, Iouktas, Korphi, Prophitis Ilias, Goniès, Rousospiti, Petsofas (Palaikastro), Traostalos (Khorio Pediadas), Zakros, Kophinas (Asterioussa), Gonion Maleviziou, Phaestos, Knossos, Malia, Tylissos, etc. Ces sanctuaires présentent un plan grossièrement quadrangulaire, avec deux pièces ou plus. Ils datent dans l'ensemble du Minoen Moyen, c'est-à-dire qu'ils sont contemporains des premiers palais et du début des second palais (1900-1650 av. J.-C.). La plupart d'entre eux ont été détruits ou abandonnés à la fin de cette dernière période. Il en subsiste encore au Minoen Récent I et l'on en a quelques exemples d'une timide renaissance de ce type de culte au Minoen Récent III.

De nombreuses terres cuites ont été déposées dans ces sanctuaires. Les figurines masculines, généralement peintes en rouge, portent une ceinture et un poignard à la taille. Les figurines féminines portent un costume minoen très travaillé et sont parfois peintes en blanc ou présentent des décorations polychromes. Une catégorie particulière est constituée de statuettes en forme de cloche, imitant des masques de taureaux. Parmi les nombreuses statuettes d'animaux, on identifie des ovins, des bovins et des têtes de bœufs. Enfin, d'autres objets sont des « maquettes », reproductions en miniature de sanctuaires, d'autels, de bateaux, de trônes, de tabourets, etc.

Il existe également, notamment au sanctuaire du Petsofas (Palaikastro), des figurations tronquées de zones anatomiques : jambes, pieds et torses, dont certains possèdent un orifice de fixation à la partie supérieure. La plupart ne sont pas tirés d'un moule mais ont été réalisés dans la technique du modelage.

Sur l'ensemble des ex-voto de sanctuaires de sommet crétois, aucun objet ne paraît représenter d'organe malade ou malformé. Seuls de rares exemplaires sortent du lot :
– le premier, au Musée d'Héraklion[8] (fig. 1) est une statuette féminine en terre

8. N° d'inventaire inconnu.

cuite figurant une jeune femme de morphologie maigre, mais dont la jambe gauche est considérablement élargie par rapport au membre droit. La cheville et le pied gauches ne sont (hélas !) pas conservés. Ce qui semble être un œdème de membre inférieur gauche remonte jusqu'au pli inguinal. Le reste de la statuette est sans particularité, de telle sorte qu'à nouveau, aucun diagnostic précis ne peut être porté.

– les deux autres, également conservés au Musée d'Héraklion[9] (fig. 2) figurent chacun un hémi-corps droit pourvu d'une hémi-face et d'un membre inférieur et supérieur sans anomalie notable. L'examen minutieux montre que ces objets sont complets : ils ne sont ni coupés ni cassés et ont été ainsi mis en forme de façon intentionnelle. D'autre part, il n'existe pas de figurine correspondant à deux de ces hémi-corps réunis. Cette systématisation corporelle doit faire poser le diagnostic d'une maladie n'intéressant que la moitié du corps ; on peut envisager la représentation de maladies neurologiques (hémiplégie).

– hors de ce contexte de sanctuaires de sommets, une main de terre-cuite provenant des fouilles françaises de l'agora de Malia[10] s'est révélée porteuse d'une anomalie anatomique indubitable. Malheureusement, le contexte archéologique n'est pas assez pertinent pour intégrer cet objet à un dépôt, rituel ou non. Toujours est-il que la malformation, une polydactylie avec un sixième doigt figuré sur toute sa longueur, est incontestable et ne peut être imputée à une maladresse du coroplaste.

3. Ex-voto chypriotes du Louvre

Un total d'une quarantaine d'ex-voto d'époque romaine impériale provenant du sanctuaire de Zeus Hypsistos à Golgoï et du temple de Sérapis, Isis et Anubis à Arsos, sont conservés dans les collections des Antiquités Orientales du Musée du Louvre[11]. Ils représentent quantité de membres inférieurs, bras, seins et yeux sculptés en ronde bosse, associés à quelques plaques de calcaire peint figurant tantôt un nez, tantôt des yeux.

Au sein de cette collection, un seul ex-voto est pathologique (MNB 324 : fig. 3). Il s'agit d'une tablette de calcaire gris, rectangulaire (12,5 x 19 x 2,5 cm) sur laquelle est figuré un syndrome poly-malformatif présenté comme un rebus anatomique :

9. N^os^ d'inventaire inconnus.
10. N^o^ d'inventaire inconnu.
11. Aux objets publiés Hermary 1989, p. 449-454) doivent en être ajoutés 4 autres, inventoriés en 1990 seulement (AM 3850, 3851, 3852, 3853) et restés inédits. Annie Caubet, Conservatrice en chef du Département des Antiquités Orientales, a bien voulu nous les montrer avec le reste de la collection.

on y voit une tête masculine de profil à droite, bouche souriante, l'œil vu de face, sans anomalie morphologique notable ; à côté, deux yeux sont gravés, relativement rapprochés l'un de l'autre, sans pupille visible ; enfin, un pied gauche est représenté, muni de seulement trois orteils (un hallux normal et deux orteils trop larges par rapport à la normale). Il s'agit, à n'en pas douter, d'un cas de d'ectrodactylie (fusion et déformation congénitale d'orteils et/ou de doigts). Autrement dit, l'artisan a figuré l'ensemble des anomalies physiques ou des plaintes somatiques de ce patient comme une superposition de zones anatomiques. Malheureusement, au-delà de l'identification de l'ectrodactylie, les autres anomalies ne sont pas reconnaissables : tout au plus peut-on évoquer un problème ophtalmologique, mais lequel ? Il est donc impossible d'en déduire précisément le syndrome réunissant l'ensemble de ces anomalies[12].

Mais cette plaquette votive pose un problème quant à la destination finale des ex-voto. S'agit-il d'une offrande déposée en l'attente d'une guérison ou au décours en guise de remerciement ? Il nous semble difficile de croire que la divinité ait pu guérir une telle malformation ; dans ce cas, l'offrande précèderait la réalisation du vœu de guérison.

Il ne faut pas confondre les ex-voto anatomiques avec les bouillottes thérapeutiques figurant des organes ou des membres humains retrouvés à Néa Paphos (Chypre), Chios et Thèbes d'Égypte[13] et datés de l'époque romaine[14]. Il ne s'agit jamais de représentations d'organes ou de zones anatomiques malades mais de régions corporelles à soigner, la bouillotte s'adaptant morphologiquement à la surface cutanée en question.

4. Ex-voto étrusques de Musarna

Une fouille en contrebas de la route d'accès au site étrusque de Musarna au Nord de Rome a récemment mis au jour une *favissa* avec des centaines d'ex-voto anatomiques dans un excellent état de conservation. Ils sont actuellement en cours d'étude à l'École française de Rome, sous la direction de Martine Dewailly[15].

À l'issue des premières campagnes de restauration et d'étude du matériel, il appa-

12. Ce cas n'est pas isolé ; à l'Asclépiéion de Corinthe existe un ex-voto figurant sur la même plaquette deux oreilles et des organes génitaux masculins (probable orchite ourlienne, voir plus loin).
13. Ces derniers sont conservés au Royal Museum, Ontario, Canada.
14. Sur ces objet voir Nicolaou 1989.
15. Je remercie Martine Dewailly de m'avoir communiqué les renseignements dont je fais état ici sur cette collection.

raît qu'aucun ex-voto n'est porteur d'une anomalie anatomique caractérisée, tandis qu'existent de nombreuses inexactitudes ou maladresses de coroplastes. Tout au plus met-on en évidence des traces plus ou moins nettes de pigments rouges sur certaines zones anatomiques (cheville, dos du pied, épaule, etc.) : s'agit-il de la figuration d'une zone douloureuse ou du reste fragmentaire de chaussures ou pans de vêtements ? Seule une poursuite de l'étude permettra de répondre à cette question.

D'autre part, le programme de recherche prévoit l'examen paléopathologique des restes humains de la population musarnienne contemporaine du dépôt votif : le but est de comparer les maladies représentées par les ex-voto avec les anomalies osseuses détectées lors de l'examen systématique des squelettes. On se heurte cependant à un important biais d'échantillon : la population musarnienne constituait-elle la totalité (ou, pour le moins, la majorité) des dédicants ? Ce sanctuaire était-il destiné aux gens de passage ou à la population locale ? Clarisse Prêtre a opportunément rappelé que les populations bougent et que même s'ils en constituent une grande part, les autochtones ne sont pas les donateurs exclusifs d'un sanctuaire, même rural[16]. En l'absence de réponse à cette question, la confrontation de lésions ostéologiques avec des diagnostics iconographiques pourrait ne pas avoir de grande valeur.

5. Ex-voto gallo-romains

Des descriptions littéraires et religieuses, en particulier deux passages de Grégoire de Tours, nous aident à nous faire une idée des pratiques rituelles et votives dans des sanctuaires de sources de la Gaule romaine :

> [Saint Gall, emmené de Clermont par le roi Théodoric pour servir à l'Église de Trèves, passe par Cologne] où il y avait un temple rempli de divers ornements, où les barbares du voisinage venaient faire des sacrifices et se gorger de viandes et de vin jusqu'à vomir ; ils y adoraient aussi comme divinités des idoles et ils y déposaient des membres de forme humaine qu'ils sculptaient dans le bois quand quelque partie de leur corps était atteinte par la maladie.
>
> *Vitae Patrum VI, De sancto Gallo episcopo* (cité Deyts 1983)

> Il y avait dans le pays de Gévaudan, sur une montagne nommée Allenc, un grand lac. Là, à une certaine époque, une multitude de gens de la campagne faisait comme des libations à ce lac ; elle y jetait des linges ou des pièces d'étoffe servant aux vêtements des hommes ; quelques-uns des toisons de laine ; le plus

16. Voir ici même la contribution de Clarisse Prêtre, « Des offrandes déliennes aux arbres à loques de Wallonie : y a-t-il une pérennité des rites de dédicace ? ».

> grand nombre y jetait des fromages, des gâteaux de cire, du pain et, chacun suivant sa richesse, divers objets qu'il serait trop long d'énumérer. Ils venaient avec des chariots, apportant de quoi boire ou manger, abattaient des animaux et, pendant trois jours, ils se livraient à la bonne chère.
>
> *De gloria confessorum II, De sancto Hilario episcopo Pictaviensi* (cité Deyts 1983)

À quelques années d'intervalle ont été fouillés à Chamalières (Puy-de-Dôme) et aux Sources de la Seine (Nièvre) des dépôts votifs gigantesques en rapport avec des sanctuaires thérapeutiques gallo-romains. Nous ne rentrerons pas ici dans le débat de la comparabilité archéologique et artistique de des deux dépôts, même si l'on a pu écrire qu'en général, aux Sources de la Seine, « les ex-voto ne sont que des schématisations frustres et maladroites pour lesquelles le signifié l'emporte sur le signifiant, phénomène qui n'apparaît que rarement à Chamalières »[17].

5.1. Les ex-voto des Sources de la Seine

L'étude médicale des ex-voto des Sources de la Seine réalisée en 1958 par les Dr Bernard et Vassal, respectivement rhumatologue dijonnais et anatomiste parisien, est l'exemple même de ce qu'il ne faut pas faire en icono-diagnostic[18]. Il convient de limiter au maximum le travail d'après photographies et au contraire de se déplacer le plus possible jusqu'à l'objet, ce qui n'a manifestement pas été le cas. D'autre part, dans cette étude ancienne, l'extrapolation est portée à son paroxysme et de nombreux diagnostics n'auraient jamais dû être donnés. Décrivons quelques cas litigieux.

Sur la simple présence d'un linge sur le crâne, les auteurs supposent l'existence de névralgies crâniennes ou épicrâniennes (inv. 785). Ailleurs, ils décrivent des « crétins béats » (inv. 859 et 4180), un torticolis (inv. 55.13), des goitres (inv. 815 et 55.14), un lépreux – ils évoquent même une « syphilis nasale » – (inv. 803), alors qu'il ne s'agit à l'évidence que de maladresses du sculpteur : yeux trop écarquillés, bouche trop large, tête désaxée par rapport au tronc, cou trapu ou proéminent À ce compte, toute la statuaire gallo-romaine ou presque ne figurerait que des bossus ou des malformés ! A la suite de notre examen rétrospectif, les cas de poliomyélites se réduisent à des jambes sculptées dans une branche tortueuse et fine ; les asymétries du visage ne sont en fait que des altérations des reliefs dus à l'usure du temps.

Il existe certes des figurations véritablement pathologiques, mais elles sont extrêmement rares :
– inv. 802 et 816, probablement du même sculpteur : une jeune fille et une femme âgée aveugles, dont les orbites sont très nettement vides[19] ;

17. Romeuf 1986.
18. Bernard, Vassal 1958.
19. Dans le dépôt votif d'Alésia, qui réunit des représentations en calcaire local de membres, d'yeux,

– inv. 4055 : une atrophie de l'avant-bras tandis que le bras est normalement développé : lésion du plexus brachial ? séquelle de poliomyélite ?
– inv. 931, comparable à un ex-voto de l'Asclépiéion de Corinthe : sur une mince lame de bronze un pied gauche présentant un renflement exécuté avec un poinçon : tumeur ? kyste ? zone douloureuse ? séquelle d'entorse ? Sur d'autres tablettes, ces renflements sont interprétés tantôt comme des testicules (inv. 4678) tantôt comme des hernies crurales ou inguinales (inv. 933) en fonction des maladies que les auteurs souhaitent déterminer. Rien n'est moins sûr. Dans tous les cas, la même technique de poinçonnage est utilisée pour figurer des zones anatomiquement normales : mamelons (ou seins ?), ombilic.
– inv. 849 : ce bloc de calcaire porte la figuration d'un bassin masculin centré par des organes génitaux sans anomalie particulière. Un renflement longiligne au pli inguinal gauche signe l'existence d'un bandage herniaire (traitement classique des hernies crurales et inguinales pour l'époque).
– inv. 55.2, 4060, 4122, 117 et 836 : ces figurations de membres inférieurs (tantôt pieds seulement, tantôt jambe, tantôt l'ensemble du membre) dont la cheville, la plante du pied et le bas du mollet sont maintenus par une plaque (bois ? métal ?) ou par une éponge. S'il ne s'agit pas directement d'une figuration d'un organe malade, c'est véritablement celle d'un organe en cours de traitement. L'usage de l'eau, toute proche et abondante, est ici évidente. Sur l'utilisation médicale des éponges, il convient de citer cette synthèse de Dioscoride :

> L'éponge fraîche et sans graisse peut soigner les blessures, restreindre les gonflements et refermer les plaies récentes avec de l'eau ou de l'oxycrat (mélange d'eau et de vinaigre). Avec du miel cuit, elle cicatrise aussi les ulcères fistuleux invétérés. Mais la vieille éponge est sans efficacité. Déposées sur un linge, les éponges desséchées dilatent les ulcères refermés et les cals, et il en va de même lorsqu'elles sont appliquées sèches, comme de la charpie. Quand on les applique séchées et vidées, elles assèchent les ulcères rongeants et chroniques, accompagnés d'écoulements d'humeur. Avec du vinaigre, elles arrêtent aussi les hémorragies. Brûlées, elles conviennent pour les xérophtalmies et là où il faut nettoyer ou resserrer. Lavées, elles agissent mieux sur les affections des yeux. Brûlées avec de la poix, elles conviennent pour l'hémorragie
>
> *Matière Médicale* 5, 120, 1-2 (Trad. M.-H. Marganne)[20]

d'organes génitaux, de seins et de portraits de donateurs, a également été recueillie un portrait de fillette aveugle, tout à fait comparable à inv. 802 des Sources de la Seine. Pour d'autres représentations gallo-romaines d'affections des yeux, voir Grmek, Gourevitch 1998, p. 256-258.

20. Passage cité Marganne 1998, p. 30-31, à propos des multiples applications thérapeutiques des éponges : « ainsi Hippocrate recommande d'en introduire une dans la cavité laissée au palais après un abcès, pour l'obturer lorsque l'on mange (*Maladies* 2, 32). Dans les affections cérébrales aiguës, qui sont consécutives à un excès de boisson, il prescrit l'application sur la tête d'éponges trempées dans de l'eau chaude (*Maladies* 2, 22). Imbibées d'huile, elles sont utilisées dans la cautérisation des veines (*Vision* 3, 2). Après cautérisation ou excision des hémorroïdes,

– dernier exemple d'erreur diagnostique manifeste : l'écrasement d'un sein gauche sur une tablette anatomique de bronze figurant deux seins féminins (inv. 932) a été interprété comme un cancer particulièrement délabrant.

Au total, sur les quarante-trois ex-voto présentés comme pathologiques[21], nous n'en retenons que dix véritablement anormaux, et figurant d'ailleurs plutôt un soin qu'une maladie. Pas plus. Soit une quantité infime par rapport à l'ensemble des ex-voto anatomiques des Sources de la Seine.

Les Dr Max et Paul Vauthey reprennent en 1975 l'analyse médicale de plusieurs collections gallo-romaines d'ex-voto et entretiennent les erreurs d'interprétation[22]. Leur idée est que « cet ensemble pourrait permettre une évocation des maladies et infirmités des Gallo-Romains aux débuts de notre ère ». Ainsi voit-on fleurir de nombreux syndromes et maladies cités sans fondement véritablement scientifique : rhumatisme déformant, rhumatisme goutteux, luxation du genou avec hydarthrose, tarsalgie, entorse et fracture de la cheville, asthme, névralgies crâniennes ou épicrâniennes, goitre simple et exophtalmique, hydro-lipo-plexie, cryptorchidie Heureusement les auteurs signalent que « le diagnostic de certains ex-voto anatomiques peut paraître assez délicat », ce qu'il est de fait.

5.2. Le temple de la forêt d'Halatte

Penchons nous sur un autre sanctuaire gallo-romain contemporain : sur les 365 ex-voto du temple de la forêt d'Halatte (près de Senlis) datés du Ier au Ve siècle ap. J.-C., une récente étude médicale[23] a mis en évidence quelques rares pièces nettement pathologiques :
– inv. 005087 : un pénis en érection ;
– inv. 005108 : un homme nu dont le scrotum est dilaté et arrive jusqu'aux genoux (hydrocèle ? éléphantiasis ?) ;
– inv. 005082 : un homme dont le scrotum est dilaté et repousse le pénis[24].
– inv. 005094 et 05095 : une masse globulaire au-dessus d'un pubis masculin, désigné comme globe vésical dans une étude plus ancienne[25]. Plusieurs étiologies sont possibles (adénome prostatique, lithiase urinaire, sténose urétrale notamment dans un contexte d'infections génito-urinaires récurrentes (MST), vessie neurogène, etc. On le voit, les diagnostics rétrospectifs ne manquent pas ! Ici encore,

---

il est recommandé d'introduire dans l'anus une éponge aussi molle et fine que possible, enduite de miel (*Hémorroïdes* 2, 4) ».

21. Bernard, Vassal 1958.
22. Vauthey 1975.
23. Gourevitch sous presse.
24. Il faut mettre en parallèle cette statue avec d'autres exemplaires comparables de statues d'individus relevant un pan de leur vêtement pour montrer leurs parties génitales malades : Sources de la Seine et Ménestreau (voir Deyts 1970 et Bonneau *et al.* 1996).
25. Gourevitch 1967.

répétons qu'il ne s'agit pas pour nous de poser des noms de maladies mais bien plutôt de décrire des anomalies anatomiques ou nosologiques parmi une masse innombrable de figurations humaines. Précisons néanmoins que si, actuellement, la principale cause de globe vésical est l'hypertrophie bénigne de la prostate, il devait en être tout autrement dans l'Antiquité ; la sténose de l'urètre dans les suites d'une infection était certainement prépondérante. Le traitement le plus utilisé consistait alors à introduire une canule métallique dans l'urètre pour le re-perméabiliser puis le dilater.

À ce sujet, la quantité d'offrandes représentant des bébés, des seins, des utérus, des sexes masculins, etc. semble mettre en évidence deux faits historiques et sanitaires : la stérilité est un problème des plus préoccupants et pour tous, probablement en raison des si fréquentes infections vénériennes. On avait souvent de grandes difficultés non seulement à avoir des enfants, mais aussi à les garder, en raison d'une importante mortalité infantile et maternelle. Infections, hémorragies, déshydratations, malnutrition, etc., les causes de décès sont multiples et variées. L'anthropologie et la paléopathologie nous permettent de confirmer ces affirmations. D'une part, les courbes de mortalité nous renseignent sur les différentes classes d'âge et leur répartition en fonction du cadre socio-culturel. D'autre part, la détection et l'analyse de calcifications biologiques telles que des calculs urinaires ou vésicaux nous renseignent sur les germes présents dans le système urinaire et leurs potentialités stérilisantes.

Il convient enfin de signaler un dernier ex-voto gallo-romain provenant du temple de la forêt d'Halatte[26]; réalisé sur une tôle de bronze, il figure un œil affublé de deux pupilles (fig. 4). Nous avons déjà décrit ailleurs cette pièce pour laquelle nous avons posé la possibilité d'une figuration de cyclopie, cette anomalie ne pouvant raisonnablement pas être expliquée par la maladresse de l'artisan[27]. Précisons que cet exemplaire est, jusqu'à présent, unique.

5.3. La buveuse d'eau de Vichy

Un seul ex-voto (mais s'agit-il véritablement d'un ex-voto ?) est mentionné pour le site de Vichy : il s'agit de la célèbre « buveuse d'eau » retrouvée dans un puits au début du XXe siècle (fig. 5)[28].

L'objet est un vase anthropomorphe en bronze de 11 cm de haut, dont le fond est perdu. Il représente une vieille femme accroupie, les avant-bras reposant sur les genoux relevés ; la tête est penchée en avant, un peu tournée vers la droite. Les chairs de la vieille sont tombantes, la peau du visage flasque ; son front est bien peu ridé par rapport à la partie inférieure du visage ; l'oreille gauche est insérée très

26. Saint Germain, Musée des Antiquités Nationales, inv. 13 994.

27. Charlier 2003, p. 184-188.

28. Paris, Louvre, Département des Antiquités Grecques, Étrusques et Romaines, inv. Br 2936.

bas, tandis que la droite n'est pas observable ; les cheveux sont portés longs, sans soin. Le dos est excessivement voûté, bossu est-on tenté de dire : le cou n'est pas visible, comme si la tête était directement posée sur le haut du tronc. Les membres supérieurs semblent le siège d'une sévère atrophie musculaire ; les mains sont flasques, tombantes ; la droite tient un gobelet (d'eau ?), la gauche « fait les cornes ». L'ampleur du vêtement interdit de juger de la consistance musculaire des membres inférieurs. Le pied gauche est nu mais le droit est chaussé d'une sandale. On ne note pas de déformation squelettique particulière si ce n'est l'aspect de la jonction céphalo-rachidienne et l'angulation de la colonne vertébrale.

Il est difficile de reconnaître la signification exacte d'un tel objet. Certains y voient un simple vase à la finition particulièrement soignée ; dans ce cas, il est tentant de le rapprocher du *cucullatus* (lampe ou vase à parfum) de 6 cm de haut conservé au Musée Rolin d'Autun[29] : il représente un personnage assis ; sa tête a disparu et l'on n'aperçoit plus que le capuchon et les restes de la charnière qui permettait autrefois l'articulation avec la tête. Les deux bras sont tendus vers l'avant, coudes posés sur les genoux, mais les mains (et l'objet qu'elles portaient) ont été arrachées. Un orifice circulaire sous le périnée devait peut-être recevoir un sexe emboîtable. Le contexte de découverte, dans le cadre de fouilles liées à des travaux de chemin de fer au début du XXe siècle, est mal connu.

A propos de ce *cucullatus*, E. de Saint Denis fait même de ce vêtement, et du *bardocucullus* (ce petit capuchon porté sur la tête ou rabattu sur le dos), un « vêtement de cérémonie porté primitivement par les pèlerins entrant dans un sanctuaire comme celui de *Dea Sequana*, en un mot une tenue imposée pour le rituel »[30]. En effet, un tel vêtement apparaît huit fois sur les statues en bois des sources de la Seine[31], mais aussi sur d'autres œuvres contemporaines (statue en pierre de Villiers-le-Duc, statue en bronze de Trèves, petit relief en terre cuite trouvé dans la nécropole de Chalon-sur-Saône).

Il a souvent été écrit que le gobelet que la buveuse tient à la main droite est celui dans lequel elle boit l'eau sacrée devant apporter un remède à son mal. En revanche, on ne s'explique pas l'absence de sandale du côté gauche : serait-elle atteinte d'un œdème des membres inférieurs qui l'empêcherait de porter ses chaussures habituelles ? Voici qui semble une proposition bien hardie

Plusieurs diagnostics ont été portés pour expliquer les anomalies physiques de cette femme : une myopathie qui toucherait l'ensemble de son corps, et serait responsable de paralysies multiples ou d'atrophies musculaires progressives. Le territoire du muscle radial gauche serait ainsi particulièrement touché, son déficit

29. Inv. 371 V 44 : Lebel, Boucher 1976, p. 72, fig. 115.

30. de Saint-Denis 1967, p. 440-443.

31. Deyts 1983, p. 131.

provoquant classiquement la main « qui fait les cornes », observée ici. De même, la position vicieuse du rachis pourrait s'expliquer par les déficits musculaires paravertébraux responsables d'un déséquilibre du maintien de la colonne vertébrale ; précisons qu'une cyphose, une scoliose, voire une cypho-scoliose sont souvent présents chez les myopathes après une longue durée d'évolution de leur maladie.

D'autres diagnostics ont été proposés : syndrome de Klippel-Feil (absence congénitale de tout ou partie des vertèbres cervicales), arthrose sénile du cou, ostéomalacie, goutte[32]. La réalité est qu'on ne saura probablement jamais de quelle maladie déformante était atteinte la buveuse d'eau de Vichy. Mais ce cas archéologique montre bien l'extrême diversité de diagnostics posés sur un seul objet, ce qui doit faire énormément relativiser l'objectivité des études anciennes d'iconodiagnostic.

6. Ex-voto modernes (Italie du sud, Portugal, Chypre)

Clarisse Prêtre a très bien décrit la survivance des pratiques d'offrandes anatomiques en Europe Occidentale et Méditerranéenne moderne[33]. Ces offrandes (*tamata*, pluriel de *tama,* « la promesse ») sont généralement suspendues à des icônes ou à l'iconostase dans le monde grec orthodoxe (fig. 6 et 7). Parfois, lorsqu'ils deviennent trop nombreux, on les entrepose dans une armoire vitrée, comme à Panaghia tou Araka, dans le Troodos. Les moines et les popes considèrent souvent ces pratiques comme des survivances profanes qu'ils tolèrent plus qu'ils ne les acceptent vraiment, surtout au Mont Athos. Tous les matériaux sont possibles : cire d'abeille sculptée à la main, feuilles d'argent ou d'aluminium argenté ou doré Certains *tamata* sont à taille réelle comme les bébés de Tochni (près de Larnaca), de près d'un mètre de haut. Parfois des bijoux, des montres, des mouchoirs, des paires de lunettes, une feuille de papier sur laquelle sont figurés des yeux, des chapelets, des photos se substituent à la représentation directe de l'individu. Après avoir étudié un nombre considérable de *tamata*, nous n'en avons pas observé un seul qui comporte une représentation d'un organe malade.

Nous avons pu nous entretenir avec un artisan, Petros Pitsillides, de Limassol, qui coule des *tamata* en cire[34], qui nous a apporté de nombreuses informations sur son métier, ses clients et leur pratiques :

32. Eydoux 1962, p. 170 et, pour une mise au point plus complète sur cet objet, Grmek, Gourevitch 1998, p. 295-296.

33. Voir ici même la contribution de Clarisse Prêtre, « Des offrandes déliennes aux arbres à loques de Wallonie : y a-t-il une pérennité des rites de dédicace ? ».

34. Boutique *Η ΜΕΛΙΣΣΑ, Candle shop*, 38 Hellados Street, Limassol, Chypre.

– comme en Occident, certains saints sont spécialisés dans telle ou telle maladie ou région anatomique : Haghios Stylianos pour la stérilité, Haghia Paraskevi pour les lésions ophtalmologiques, Panaghia Galactophora pour la lactation. Le dépôt des ex-voto varie en fonction du nom du saint révéré dans les églises et donc de la catégorie de maladies que l'on désire traiter.
– les *tamata* en argent, perforés à une extrémité, sont vendus dans une pochette en papier avec 20 cm de fil en coton pour les suspendre ; ceux en cire sont coulés avec un fil ménagé à une extrémité également destiné à une suspension.
– l'offrande intervient avant et/ou après la guérison, selon le bon vouloir du donateur.
– l'offrande ne doit pas trop ressembler à un organe réel car une vue anatomique est « sale, répugnante et fait peur ». Dans ce cas, les donateurs seraient dégoûtés par l'objet et ne l'achèteraient pas, n'osant l'exposer dans une église. Ce qu'il importe de figurer c'est quelque chose qui ressemble à l'organe ou qui montre sa fonction. Il existe en revanche une exception, ces trachées-poumons en argent dont la segmentation et la vascularisation sont très nettement visibles (fig. 10).
– ce fabriquant de *tamata* n'a jamais vu d'organe humain ni de corps ouvert. Mais il connaît la disposition des organes grâce aux étals des bouchers et aux cours d'anatomie des livres scolaires.
– si toutes les pièces sont fabriquées à l'avance, il lui arrive parfois de réaliser des régions anatomiques à la demande : le client-donateur montre la partie du corps douloureuse et il la reproduit en cire. Plus rarement encore, il personnalise à la demande des *tamata* déjà réalisés : il figure une tumeur sur une jambe, des yeux clos, etc.

7. Conclusion : problèmes généraux et bilan

7.1. Oreilles et yeux : organes malades ou appel aux sens divins ?

Les ex-voto en forme d'oreille posent depuis longtemps un problème d'interprétation : s'agit-il de la figuration d'un organe malade ou de la traduction d'un désir d'écoute divine de la part du dédicant ? Cette dernière hypothèse s'appuie sur l'association de quelques ex-voto figurant des oreilles avec l'inscription επηκοο, « qui écoute avec bienveillance ». Les yeux, comme les oreilles, peuvent « symboliser l'attention prêtée par la divinité à la prière du fidèle »[35].

De la même façon, on offrait dans les sanctuaires chrétiens des petits pieds pour figurer l'effort de déambulation du pèlerin. Dans ce cas, l'ensemble des pieds,

35. Bruneau 1970.

jambes et membres exhumés des sanctuaires thérapeutiques sont-ils déposés dans le même dessein, celui de figurer la *venue*, la *pérégrination* du donateur ?

Parfois certaines oreilles malades sont dédiées à la divinité, comme en témoigne un inventaire des offrandes de l'Asclépiéion d'Athènes (*IG* II^2, 1534, 55 : « deux oreilles et des dents offertes par Aristagoras »). Provenant du même sanctuaire, un ex-voto associe deux oreilles et l'empreinte centrale d'un organe sexuel masculin maintenant disparu ; l'association de ces différents organes que rien ne semble réunir anatomiquement permet de proposer le diagnostic d'orchite ourlienne, c'est-à-dire une inflammation testiculaire dans un contexte d'oreillons (parotidite). Ici aussi, outre la douleur, il faut insister sur la conséquence possible de cette infection à long terme : la stérilité.

Dans le même ordre d'idée, certains membres inférieurs sont très nettement pathologiques : par exemple, une stèle offerte dans l'Amyneion d'Athènes – le sanctuaire des pentes de l'Aréopage où les malades tentaient une guérison avant le passage à l'Asclépiéion situé en contrebas de l'Acropole – montre le héros Amynos (ou le dédicant ?) tenant un ex-voto surdimensionné, représentant une jambe atteinte d'importantes varices sur la veine saphène interne[36].

7.2. Des phimosis ubiquitaires ou un code artistique ?

Il ne faut pas prendre en compte les représentations de sexe masculin dont le prépuce est resserré à l'extrémité et dont une interprétation facile serait celle d'un phimosis. Il s'agit en fait d'un code artistique[37].

7.3. Rareté des ex-voto anormaux

Cet examen systématique de nombreuses collections d'ex-voto anatomiques provenant des mondes gréco-romains et gallo-romains semble bien mettre en évidence plusieurs points :
– les ex-voto anatomiques représentant des organes anormaux sont rarissimes dans les dépôts. Il est très probable néanmoins que des anomalies aient été à l'origine figurées par des peintures, désormais perdues ; c'est le cas de la main de l'Asclépiéion de Corinthe partiellement peinte en rouge et peut être aussi celui de certains ex-voto de Musarna.
– de nombreux diagnostics d'anomalies anatomiques portés par des médecins ne tiennent pas compte de la maladresse du coroplaste ou du sculpteur : l'exemple des ex-voto de Sources de la Seine est édifiant ; ces diagnostics n'ont aucune valeur et ne doivent plus être retenus.
– le dépôt d'offrandes représentant des maladies incurables (comme la tablette chypriote figurant un syndrome polymalformatif) pose le problème d'un ex-voto

36. Pour une illustration, voir Grmek, Gourevitch 1998, p. 294, fig. 231.
37. Hodges 2001.

dédié à la divinité avant ou après la guérison. Dans ce cas, seul un dépôt en demande d'une guérison semble être possible.

Bibliographie

Baggieri 1998	Gaspare Baggieri, « Religiosità e medicina degli Etruschi », *Le Scienze* 360 (1998), p. 76-81
Baggieri *et al.* 1995	Gaspare Baggieri, Mirko Grmek, Luigi Capasso, « On the paleopathology depicted in a collection of Roman votive terracottas », *Journal of Paleopathology* 7 (1995), p. 75
Baggieri, Veloccia 1996	Gaspare Baggieri, Maria Luisa Veloccia, *Speranza e sofferenza nei votivi anatomici della antichità*, Rome, 1996
Bernard, Vassal 1958	Robert Bernard, Pierre Vassal, « Etude médicale des ex-voto des sources de la Seine », *Revue Archéologique de l'Est et du Centre Est* 9 (1958), p. 95-103
Bonneau *et al.* 1996	Henri Bonneau, Simone Deyts, Frédéric Vieillard, « Ménestreau : un lieu de culte gallo-romain », dans *Trente ans d'archéologie dans la Nièvre*, Nevers, 1996, p. 39-58
Bruneau 1970.	Philippe Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale, BEFAR* 217, Paris, 1970
Charlier 2000	Philippe Charlier, « Nouvelles hypothèses concernant la représentation des utérus dans les ex-voto étrusco-romains. Anatomie et histoire de l'art », *Ocnus* 8 (2000), p. 33-46
Charlier 2003	Philippe Charlier, « Les maladies infantiles : cas paléopathologiques en Gaule romaine », *in* D. Gourevitch (dir.), « Maternité et petite enfance dans l'Antiquité romaine », Catalogue de l'exposition, Museum d'Histoire Naturelle de Bourges, Bourges, 2003
de Saint-Denis 1967	Eugène de Saint Denis, « Archéologie et philologie aux Sources de la Seine », *Revue des Études Latines* 45 (1967), p. 440-443
Deyts 1970	Simone Deyts, « À propos d'une statue en bois des sources de la Seine », *Revue Archéologique de l'Est et du Centre Est* 21 (1970), p. 437-460

Deyts 1983	Simone Deyts, *Les bois sculptés des sources de la Seine*, *Gallia* Suppl. 42, Paris, 1983
Durand 2000	Marc Durand (éd.), *Le temple gallo-romain de la forêt d'Halatte, Oise, Revue archéologique de Picardie, N° Spécial* 18, Amiens, 2000
Edelstein 1945	Emma J. et Ludwig Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 1945
Eydoux 1962	Henri-Paul Eydoux, *La France antique*, Paris, 1962, chap. « Population et bulletin de santé », p. 166-173
Faure 1969	Paul Faure, « Sur trois sortes de sanctuaires crétois », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 93 (1969), p. 174-213
Faure 1972	Paul Faure, « Cultes populaires dans la Crète Antique », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 96 (1972), p. 389-426
Gourevitch 1967	Michel et Danielle Gourevitch, « Ex-voto pour la santé en Gaule romaine », *La Presse médicale* 75 (1967), p. 877-879
Gourevitch sous presse	Danielle Gourevitch, « Diseases of the male genitals on the ex-voto from the Gallo-roman temple of the Halatte forest (Musée des arts, Senlis, Oise, France) », sous presse
Greco 1960	Enzo Greco, « La patologia nella antichità classica attraverso lo studio degli ex-voto anatomici », *Il Policlinico* 47 (1960 b), 1244-1248
Grmek, Gourevitch 1998	Mirko Grmek, Danielle Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, 1998
Hermary 1989	Antoine Hermary, *Musée du Louvre, Catalogue des antiquités de Chypre. Sculptures*, Paris, 1989
Hodges 2001	Frederick M. Hodges, « The ideal prepuce in ancient Greece and Rome: male genital aesthetics and their relation in *lipodermos*, circumcision, foreskin restauration and the *kynodesma* », *Bulletin of the History of Medicine* 75 (2001), p. 375-405
Krug 1985	Antje Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, Munich, 1985
Lebel, Boucher 1976	Paul Lebel, Stéphanie Boucher, *Musée Rolin. Bronzes figurés antiques (grecs, étrusques et romains)*, Paris, 1976

Marganne 1998	Marie-Hélène Marganne, *La chirurgie dans l'Antiquité gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs, Studies in Ancient Medicine* 17, Leyden, 1998
Nicolaou 1989	Ino Nicolaou, « Les bouillottes thérapeutiques de Paphos et leurs parallèles hors de Chypre », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 113 (1989), p. 301-318
Peatfield 1983	Alan Peatfield, « The topography of Minoan Peak Sanctuaries », *Annual of the British School at Athens* 78 (1983), p. 273-279
Peatfield 1990	Alan Peatfield, « Minoan Peak sanctuary : history and society », *Opuscula Atheniensia* 18 (1990), p. 117-133
Rachet 1993	Guy Rachet, *Civilisations et archéologie de la Grèce préhellénique. Crète, Mycènes, Troie, Chypre*, Monaco, 1993
Richard 1968	Michel Richard, *Le thermalisme gallo-romain, en particulier dans les stations du Sud-Ouest et des Pyrénées*, Thèse de Doctorat, Université de Bordeaux, 1968
Romeuf 1986	Anne-Marie Romeuf, « Ex-voto en bois de Chamalières (Puy de Dôme) et des Sources de la Seine. Essai de comparaison », *Gallia* 44 (1986), p. 65-89
Rouquette 1912	Paul Rouquette, « Les ex-voto médicaux d'organes internes dans l'Antiquité romaine », *Bulletin de la Société française d'Histoire de la Médecine* 11 (1912), p. 370-414
Rouse 1902	William H.D. Rouse, *Greek Votive Offerings, an Essay in the History of Greek Religion*, Cambridge, 1902
Rutkowski 1967	Bogdan Rutkowski, « The decline of the Minoan Peak Sanctuaries », *Atti e memorie del primo congresso internationale di micenologia*, Rome, 1967, I, p. 163-168
Rutkowski 1986	Bogdan Rutkowski, *The Cult Places of the Aegean*, New Haven, 1986
Stieda 1899	Ludwig Stieda, « Über altitalische Weihgeschenke », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 14 (1899), p. 230-243
Vatin 1972	Claude Vatin, « Wooden sculpture from Gallo-Roman Auvergne », *Antiquity* 46 (1972), p. 39-42

VAUTHEY, MOREAU 1968 — Max et Paul VAUTHEY, Jean-Henry MOREAU, « A propos de certaines figurines en terre blanche : ex-voto thermal représentant un homme le bras gauche en écharpe », *Revue Archéologique du Centre* 7 (1968), p. 147-153

VAUTHEY 1970 — Max et Paul VAUTHEY, « Discussion sur l'interprétation de l'homme au bras gauche en écharpe », *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Vichy et environs* 76 (1970), p. 18-21

VAUTHEY 1985 — Max et Paul VAUTHEY, « Les ex-voto anatomiques de la Gaule romaine (essai sur les maladies et infirmités de nos ancêtres) », dans A. PELLETIER (dir.), *La médecine en Gaule*, Paris, 1985, p. 111-117

Fig. 1 : Ex-voto provenant d'un sanctuaire de sommet minoen, conservé au Musée Archéologique National d'Héraklion (Crète). Remarquer le membre inférieur gauche nettement plus large que le droit (Cliché P. Charlier).

Fig. 2 : Ex-voto provenant d'un sanctuaire de sommet minoen, conservés au Musée Archéologique National d'Héraklion (Crète), figurant des hémi-corps humains droits (Cliché P. Charlier).

Fig. 3 : Ex-voto anatomique en terre-cuite d'Arsos (Chypre) conservé au Musée du Louvre (MNB 324). L'ensemble des lésions anatomiques y est figuré, sous la forme d'un rébus médical (Cliché P. Charlier).

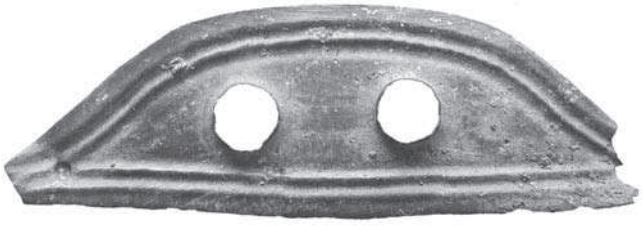

Fig. 4 : Ex-voto anatomique en tôle de bronze provenant du temple de la forêt d'Halatte (Senlis) et conservé au Musée des Antiquités Nationales (Saint-Germain en Laye). La particularité de cet objet tient à la présence de deux pupilles au sein d'une unique cavité orbitaire (Cliché P. Charlier).

Fig. 5 : La « buveuse d'eau de Vichy » conservée au Musée du Louvre (Br 2936). Ce petit vase en bronze figure une vieille femme porteuse d'importantes lésions déformantes (Cliché P. Charlier).

Fig. 6 : *Tamata* d'argent, de cuivre et de nickel suspendus à l'iconostase de Voila (Crète, XXe siècle) (Cliché P. Charlier).

Fig. 7 : *Tamata* de cire chypriotes : de gauche à droite, en haut : rein, nez, estomac, coude, utérus ; en bas : langue, nombril, sein (Cliché P. Charlier).

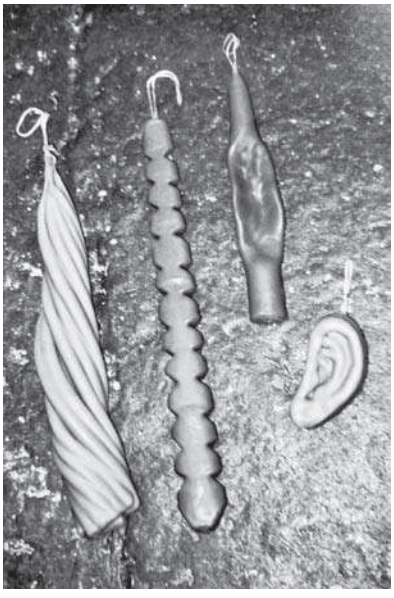

Fig. 8 : *Tamata* de cire chypriotes ; de gauche à droite : intestins, moelle épinière, trachée, oreille (Cliché P. Charlier).

Fig. 9 : *Tamata* de cire chypriotes ; de gauche à droite : tête d'enfant, cœur, œil (Cliché P. Charlier).

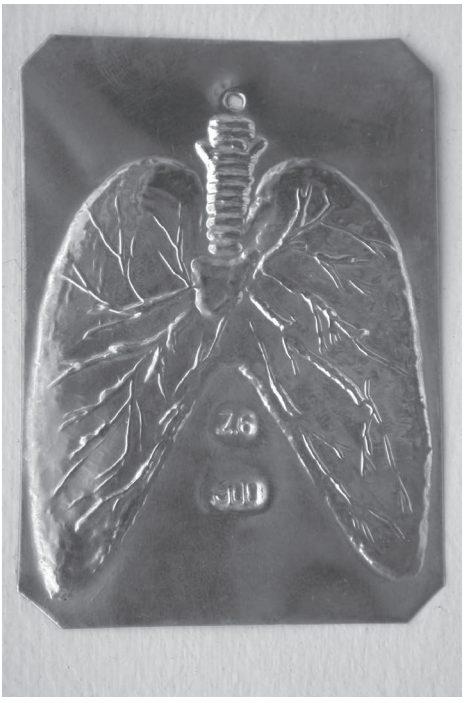

Fig. 10 : *Tama* pulmonaire (lamelle d'argent, Athènes, XXe siècle, collection personnelle). Noter la précision anatomique : trachée, lobulation pulmonaire, réseau vasculaire, notamment (Cliché P. Charlier).

DES AVENTURES D'ÉROS ET PSYCHÉ AU THÈME DE LA BELLE ET LA BÊTE

Marie-Agnès Thirard
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
(Alithila – EA 1061)

Résumé **–** Chacun se souvient des aventures d'Éros et Psyché telles qu'elles nous sont présentées par Apulée dans son roman *L'Âne d'or ou Les Métamorphoses*. Or ce récit mythique a donné lieu au XVIIe siècle à deux réécritures fort différentes, celle de La Fontaine, *Les Amours de Psyché et de Cupidon* en 1669 et celle de Madame d'Aulnoy, *Le Serpentin vert* en 1697. Cette dernière, bien que moins connue que l'œuvre du célèbre fabuliste, n'en est pas moins intéressante car elle marque non seulement le passage du mythe au conte mais aussi une métamorphose qui relève d'une entreprise de subversion. Une étude comparative permet de montrer un glissement important de l'hypotexte et un amalgame voulu par la conteuse entre le personnage d'Éros et celui du fiancé-animal hérité de la tradition populaire. Cette subversion du mythe suppose un jeu littéraire subtil dont les effets d'intertextualité s'adressaient à un lectorat privilégié et initié, celui des mondains vivant dans l'orbite de la cour de Louis XIV. Cette écriture subversive est celle d'une femme mais aussi d'une écrivaine qui, tout en se référant à la culture gréco-latine, se range dans la célèbre querelle du côté des Modernes au même titre que Charles Perrault. *Le Serpentin vert* de Madame d'Aulnoy marque ainsi le passage du mythe d'Éros et Psyché au conte de *La Belle et la bête* .

Περίληψη **–** Ολοι θυμόμαστε τις περιπέτειες του Ερωτα και της Ψυχής όπως μας τις παρουσίασε ο Απουλήιος στο μυθιστόρημά του *Ο Χρυσός Γάιδαρος ή Μεταμορφώσεις*. Από αυτό το μυθικό αφήγημα προέρχονται δυο πολύ διαφορετικές επαναδιαπραγματεύσεις του θέματος τον 17^ο^ αιώνα, του La Fontaine, *Les Amours de Psyché et de Cupidon* (1669) και της Madame d'Aulnoy, *Le Serpentin vert* (1697). Το τελευταίο αυτό έργο, αν και λιγότερο

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 297-314
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 297-314

γνωστό από το αντίστοιχο του περίφημου μυθογράφου, είναι ιδιαιτέρως ενδιαφέρον διότι σηματοδοτεί όχι μόνο την μετάβαση από τον μύθο στο παραμύθι αλλά επίσης και μια μεταμόρφωση η οποία ανταποκρίνεται σε μια προσπάθεια ανατροπής. Μια συγκριτική μελέτη επιτρέπει να καταδειχτεί μια σημαντική διολίσθηση του υπο-κειμένου (hypotexte) και ένα ηθελημένο αμάλγαμα από την συγγραφέα του παραμυθιού μεταξύ των προσώπων του Ερωτα και του αρραβωνιαστικού-ζώου το οποίο έχει κληρονομηθεί από την προφορική παράδοση. Αυτή η ανατροπή του μύθου προϋποθέτει ένα λεπτό λογοτεχνικό παιχνίδι του οποίου οι διακειμενικές αναφορές απευθύνονταν σε ένα προνομιούχο και μυημένο αναγνωστικό κοινό, το κοσμικό κοινό που ζούσε στο περιβάλλον της αυλής του Λουδοβίκου ΙΔ'. Η ανατρεπτική αυτή γραφή είναι μιας γυναίκας αλλά και μιας συγγραφέως η οποία, αν και ο κόσμος αναφοράς της παραμένει η ελληνολατινική παιδεία, εντάσσεται στο πλευρό των «Μοντέρνων» κατά την περίφημη διαμάχη, όπως και ο Charles Perrault. *Le Serpentin vert* της Madame d'Aulnoy σηματοδοτεί με τον τρόπο αυτό την μετάβαση από τον μύθο του Ερωτα και της Ψυχής στο παραμύθι *La Belle et la bête*.

Alors que le conte de fées littéraire renaît tel le phénix de ses cendres dans les années soixante-dix et suscite de nouvelles recherches universitaires, l'un des pionniers de cette entreprise de réhabilitation, Jacques Barchilon ouvre le feu dès le premier chapitre de son ouvrage consacré au conte merveilleux français sous le titre « La Belle et la bête ou le passage d'un mythe au conte de fées »[1]. Cette entrée en matière se réfère de manière précise au conte-type 425 dans la célèbre classification internationale Aarne-Thompson en précisant que le thème de la recherche de l'époux disparu se combine le plus souvent avec celui de la Belle et la bête. De l'époux disparu, il n'y aurait donc qu'un pas à franchir pour retrouver l'époux monstrueux en particulier autour de la Méditerranée. Depuis les seventies, les temps ont bien changé. Le temps n'est plus en effet où le seul nom de Charles Perrault suffisait à rendre compte de manière assez réductrice d'un phénomène typiquement français, sorte d'exception culturelle dont nous sommes coutumiers, cette mode des contes de fées qui devait envahir la république des Lettres en cette fin du XVIIe siècle, se prolonger par vagues successives jusqu'à la fin du XVIIIe siècle dans toute l'Europe avant de venir s'échouer sur les rivages de la littérature de jeunesse balbutiante. Des recherches universitaires récentes ont ainsi sorti des oubliettes de l'histoire littéraire les œuvres d'un certain nombre de femmes-écrivains qui ont conquis à la fin du siècle de Louis le Grand le droit à l'écriture tout en revendiquant bien d'autres droits. Le thème même de cet époux tantôt disparu, tantôt monstrueux est d'ailleurs au cœur même de beaucoup de ces récits autour de la Méditerranée et il m'est apparu que ce pas allégrement franchi par Jacques Barchilon méritait que l'on observe de plus près le passage du mythe

1. Barchilon 1970, p. 1-12.

grec au conte, quitte à chausser quelques bottes magiques de sept lieues pour le faire, compte tenu du temps qui n'échappe point au temps d'une communication universitaire. Comment le passage du mythe au conte a-t-il pu se faire en cette époque privilégiée de la mode des contes de fées ? Trois petits cailloux me furent alors fournis en guise d'auxiliaires magiques dans cette quête par quelque bonne fée-marraine, alias Madame d'Aulnoy à qui j'ai consacré mes recherches. Je vous propose donc de me suivre dans le labyrinthe des contes ainsi pourvus d'un petit fil d'Ariane qui nous mènera de l'œuvre d'Apulée à la réécriture qu'en fait Madame d'Aulnoy, en passant bien entendu par la réécriture de La Fontaine.

Chacun connaît l'œuvre qui sera notre point de départ dans cette étude. *L'Âne d'or ou Les Métamorphoses* fut écrite vers 170 après Jésus-Christ par Apulée. Celui-ci se serait inspiré du roman de Lucius de Patras et y aurait ajouté quelques passages de son cru comme le conte d'Amour et Psyché qui occupe une place importante dans l'ensemble. Le récit des aventures extraordinaires vécues par un jeune homme, Lucius, transformé en âne et qui retrouve forme humaine par l'entremise de la déesse Isis constitue le récit principal dans lequel viendra s'enchâsser le récit qui nous intéresse. On nous raconte d'abord son voyage en Thessalie puis son arrivée chez son hôte Milon et son aventure avec la servante Photis. Au livre III surviennent le procès de Lucius accusé pour l'assassinat de trois outres gonflées mais aussi sa métamorphose en âne car Photis se trompe dans ses formules magiques. Il sait cependant qu'il lui suffit de mâcher des roses pour retrouver sa forme humaine. Le récit se présente donc comme une vaste quête initiatique dont les schémas narratifs se rapprochent des structures du conte populaire. Lorsque Lucius devenu animal se retrouve enlevé par des brigands ainsi qu'une jeune fille, une vieille femme chargée de veiller sur cette captive décide de la divertir en lui racontant un conte, celui des aventures d'Amour et Psyché qui occupe les livres IV, V et VI du roman.

Vénus est donc jalouse de Psyché dont la beauté est telle que les hommes la vénèrent et en viennent à déserter les temples et le culte de la déesse. Elle ordonne donc à son fils Éros d'inspirer à cette concurrente une passion dévorante pour un monstre. Mais Amour tombe lui-même amoureux de Psyché et trahit sa propre mère en jouant les oracles. On annonce ainsi aux malheureux parents de la belle, inquiets de ne voir arriver aucun prétendant, que leur fille est destinée à un monstre et qu'il faut la conduire sur un rocher sacré pour le sacrifice. Les parents obtempèrent mais au moment suprême, c'est un doux Zéphir qui enlève Psyché et la conduit dans un royaume merveilleux où tous ses désirs sont satisfaits : en fait il s'agit du royaume d'Amour mais une voix apprend à la jeune épouse qu'elle règne sur ces lieux. Dès le premier soir un amant invisible la visite et lui promet un bonheur éternel si elle l'épouse mais à condition de ne jamais chercher à le voir. Psyché décidément comblée sur tous les plans accepte le marché et se retrouve enceinte. Or ce pays merveilleux où tous les désirs sont satisfaits est aussi porteur

d'ennui et la jeune femme exprime le désir de revoir son cercle familial. Son époux y consent non sans quelques réticences suivies de mises en garde contre la jalousie de ses sœurs. En effet celles-ci suscitent le trouble dans le cœur de Psyché en lui disant que ce mari invisible ne peut être qu'un monstre. Succombant à la tentation, Psyché transgresse donc l'interdit et en éclairant le corps de son amant endormi découvre avec stupeur qu'il s'agit de l'Amour lui-même. Très troublée, la jeune femme en vient à se blesser à l'une des flèches de l'arc de son époux et le brûle involontairement avec une goutte d'huile qui tombe de sa lampe. Amour s'enfuit et commence alors pour la malheureuse Psyché une longue errance peuplée de nombreuses épreuves que ne manque point de lui infliger Vénus : tri de graines mélangées et innombrables, cueillette impossible de brins de laine d'or d'un troupeau merveilleux, recherche de l'eau de la source noire et enfin descente aux enfers et recherche du baume de beauté. Or Psyché transgresse de nouveau l'interdit en ouvrant la boîte qui contient l'onguent et découvre ainsi le sommeil de la mort. C'est Éros lui-même enfin guéri de sa blessure qui joue le rôle de sauveur et obtient le soutien de Jupiter, procurant ainsi l'immortalité à Psyché, laquelle devient une demi-déesse. Vénus n'a plus qu'à s'incliner et de cette union sacralisée naît donc une fille prénommée Volupté.

Bien qu'il s'agisse d'un mythe et que les rôles essentiels soient bien dévolus aux dieux et à des êtres surhumains, ce récit est proche du monde des contes dont il reprend les archétypes. La structure de l'interdit transgressé est en effet présente aussi dans de nombreux contes d'origine populaire. Or dans ces aventures de Psyché, c'est à trois reprises qu'il y a transgression. La première faute tient à la trop grande beauté de l'héroïne, ce qui est une sorte de péché de démesure et un défi à la déesse. Le second interdit transgressé intervient dans la célèbre scène de la révélation de l'identité de l'époux. Mais Psyché récidive en ouvrant la boîte et sans l'intervention d'un sauveur, le cycle habituel de la transgression et de la punition se terminerait sur l'apparition de la mort, ce qui est le cas dans un certain nombre de contes de mises en garde. De plus les épreuves imposées à l'héroïne sont proches de celles que l'on peut trouver dans des contes et l'intervention des adjuvants que représentent les fourmis pour le tri de graines, les roseaux pour les brins de laine fabuleux ou l'aigle pour l'eau de la source noire ou encore les pierres sont à l'image des donateurs présents dans nombre de récits folkloriques dont la structure de quête rejoint celle des récits initiatiques. La présence même d'un personnage narrateur, en l'occurrence la conteuse Photis, recrée d'ailleurs l'illusion de ces espaces clos et de ces moments privilégiés inhérents au contage. La formule d'introduction *erant in quadam civitate rex et regina* (*Métamorphoses* IV 28. 1) ressemble fort à l'incipit de nombreux contes. C'est donc comme un conte de bonne femme qu'Apulée présente son récit, du moins au premier niveau et l'auteur a bien puisé dans ces fables milésiennes, récits en prose dont l'auteur aurait été Aristide de Milet, au début du Ier siècle avant Jésus-Christ. Bien que le texte d'Apulée soit considéré comme la première trace écrite des aventures

d'Amour et Psyché, il n'en demeure pas moins que le romancier est déjà en situation de réécriture et qu'il s'approprie un mythe dont il reprend les données essentielles et les caractéristiques fondamentales pour les adapter à une époque qui est la sienne. Le mythe est déjà l'objet d'une réactualisation et Apulée se place en situation de réécriture lorsqu'il commence par ces mots : *fabulam graecanicam incipimus* (*Métamorphoses* I 1. 6). Or c'est son texte qui sera ensuite le point de départ d'autres réécritures.

Loin de nous la prétention de les évoquer toutes ou de revenir sur l'interprétation même de l'œuvre et l'évolution de sa réception. Un long conflit a opposé deux conceptions, l'une qui se rattache au paradigme du plaisir et du divertissement, laquelle ne voit dans tout cela qu'une suite d'histoires plus ou moins plaisantes, l'autre qui revendique derrière ces apparentes milésiennes une symbolique de caractère philosophique ou religieux que le romancier aurait inscrite dans une histoire qui en était à l'origine dépourvue. Notre propos est plus modeste et s'intéresse à deux réécritures du XVIIe siècle afin de cerner un éventuel glissement du personnage de l'époux disparu à la bête. La première de ces réécritures est celle de La Fontaine qui écrit en 1669 *Les Amours de Psyché et de Cupidon*. L'écrivain français revendique ouvertement l'héritage et dès la préface de son œuvre situe bien le texte d'Apulée comme un hypotexte au sens que Genette donne à ce terme :

> On ne s'imaginera jamais qu'une fable contée en prose m'ait tant apporté de loisir ; car pour le principal point, qui est la conduite, j'avais mon guide ; il m'était impossible de m'égarer ; Apulée fournissait la matière ; il ne restait que la forme, c'est à dire les paroles.
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 37

Le champ lexical apparemment teinté de modestie face à l'héritage des Anciens et suggérant un chemin tracé qu'il suffirait de suivre ne trompe personne et surtout pas le lecteur du XVIIe siècle. L'ouvrage n'est pas une simple traduction en beau langage. En matière de beau langage d'ailleurs, La Fontaine définit son travail comme une fable contée en prose et avoue ses difficultés de classement dans un genre littéraire précis :

> Je ne savais quel caractère choisir : celui de l'histoire est trop simple ; celui du roman n'est pas encore assez orné ; celui du poème l'est plus qu'il ne faut.
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 37

Il choisit donc une formule quelque peu ambiguë qui tient à la fois du conte, du récit mythologique, du dialogue philosophique et du texte poétique. Pour mener à bien cette écriture quelque peu monstrueuse, il choisit l'alternance du vers et de la prose tout en ayant conscience de la difficulté : le faible succès de l'œuvre auprès du lectorat s'explique peut-être par ces hésitations.

> Mes personnages me demandaient quelque chose de galant : leurs aventures, étant pleines de merveilleux en beaucoup d'endroits, me demandaient quelque chose d'héroïque et de relevé.
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 37

Son ouvrage n'est donc point une simple traduction mais une réécriture qui suppose une appropriation par la recherche d'une structure et d'une forme qui lui seraient personnelles. Cependant de nombreux points de convergence apparaissent entre les deux œuvres. De même qu'Apulée insérait les aventures de Psyché au cœur d'un récit principal, celui des aventures de Lucius, La Fontaine enchâsse le conte dans un récit-cadre. Quatre amis, Acante, Poliphile, Ariste et Gélaste, se promènent dans les jardins de Versailles dont ils admirent la beauté et les derniers aménagements. Après la visite de la ménagerie vient le moment du repas suivi d'un détour à l'intérieur du palais où ils voient la chambre et le cabinet du roi. Puis ils visitent les jardins et parviennent à la grotte de Thétis et c'est alors que Poliphile devient narrateur et lit son oeuvre qui correspond aux aventures de Psyché. Force est de constater que ce récit prend les allures d'un texte à dévoilement progressif car il est plusieurs fois interrompu par les discussions des quatre amis. A la fin du récit secondaire, on retrouve le récit-cadre et les quatre amis apportent leur conclusion. Cependant il faut noter que la conteuse cède la place à un lecteur-conteur et que malgré le respect que porte La Fontaine aux Anciens, il fait l'éloge de Versailles, ce qui revient dans le récit-cadre à reconnaître la grandeur du siècle de Louis le Grand. L'ambiguïté réapparaît donc aussi à ce niveau. De plus lorsqu'il choisit ce sujet, il n'ignore pas que le mythe a déjà été réécrit. Outre la période antique, il est repris par Boccace dans sa *Genealogica deorum*, par des peintres de la renaissance tels que Raphaël et il a donné lieu à un ballet de Benserade en 1656. La matière n'est donc point nouvelle et La Fontaine se trouve confronté aux habituels problèmes de l'imitation. On trouve donc dans son œuvre à la fois un travail d'élocution, car il a l'intention d'écrire d'une manière stylistiquement nouvelle les aventure de Psyché ; mais cette appropriation passe aussi par un effort d'invention. La Fontaine écrit :

> Pour bien faire, il faut considérer mon ouvrage, sans relation à ce qu'a fait Apulée, et ce qu'a fait Apulée, sans relation à mon livre, et là dessus s'abandonner à son goût.
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 39

Il s'agit donc bien d'une imitation originale. et celle-ci passe par un enrichissement du texte d'Apulée. Certes le schéma narratif global reste le même mais comme le dit l'auteur :

> Venons en aux inventions. Presque toutes sont d'Apulée, j'entends les principales et les meilleures. Il y a quelques épisodes de moi.
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 38

En la matière, nous pouvons donc relever un certain nombre d'ajouts. Tout d'abord l'aventure de la grotte. La description du palais de la merveille est brève chez Apulée alors que La Fontaine prend du plaisir à le décrire et s'attarde même sur l'épisode de la grotte et du ruisseau. En se promenant seule, Psyché découvre cette grotte et Cupidon la rejoint pour filer le parfait amour. L'obscurité facilite les échanges et

> par un baiser, bien mieux qu'elle n'aurait fait avec toutes les paroles du monde, elle l'assura que, tout invisible et tout monstre qu'il voulait être, elle ne laissait pas de l'aimer. Ainsi se passa l'histoire de la grotte. Il leur en arriva beaucoup de pareilles
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 70

La Fontaine aime donc conter pour le plaisir de conter et se complaît aussi à décrire la vie quotidienne de l'héroïne. Les loisirs des mondains du XVIIe siècle, jeux, comédie, promenades n'y sont point étrangers :

> D'autres fois Psyché se divertissait à entendre un défi de rossignol ou à voir un combat naval de cygnes, des tournois et des joutes de poissons. Son plus grand plaisir était de présenter un appât à ces animaux, et, après les avoir pris, de les rendre à leur élément.
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 73

Le second épisode imaginé par le fabuliste est celui du séjour de la jeune femme chez un vieillard philosophe qui lui sera de bon conseil le moment venu.

> Pendant que Psyché dormait, les bergères coururent aux fruits. On lui en fit prendre à son réveil, et un peu de lait ; il n'y entrait guère de nourriture en ce lieu. On y vivait à peu près comme chez les premiers humains ; plus proprement, à la vérité, mais de viandes que la seule nature assaisonnait.
>
> La Fontaine, *Amours*, p. 124

Cette pastorale qui rejoint le rêve d'un retour à une vie proche de la nature se retrouvera dans le monde des récits féeriques et elle annonce le mythe du bon sauvage. Le texte de La Fontaine s'ancre donc dans les préoccupations du siècle. Psyché finit par quitter ce lieu enchanteur habité par le vieillard et ses deux filles.

Un autre ajout apparaît lorsque la jeune femme se rend dans le temple de Vénus. Nous avons un épisode assez long au cours duquel on décrit le temple et ses abords ainsi que les réactions du voisinage à l'arrivée de Psyché. La Fontaine, poussant encore plus loin l'originalité enchâsse alors un nouveau récit. Le narrateur Poliphile explique que se situe aux environs du temple un lieudit des deux sépultures et une sorte de conte étiologique vient justifier cette appellation. Suit alors l'histoire de Megano et de Myrtis qui est donc un récit enchâssé au second degré. Enfin le dernier épisode ajouté concerne un interdit supplémentaire que l'héroïne s'empresse de transgresser. Elle se retrouve avec le visage noirci et fuit

dans un antre où Cupidon s'empresse de la rejoindre pour nous rejouer la scène déjà évoquée des baisers.

Il s'y ajoute quelques nouveautés de moindre envergure telles que les conversations de Psyché avec la Nature, les deux tentatives de suicide, le parcours dans un paysage hostile et sauvage, la description des enfers et les discours de Pluton et Proserpine. Enfin il faut remarquer le pardon final accordé par Vénus alors que dans la version antique il était imposé par Jupiter. La Fontaine prend donc plaisir à conter et à développer certains épisodes et n'hésite pas à ménager des dialogues entre les deux époux. Cependant le travail d'invention passe aussi par quelques suppressions. La grossesse de Psyché n'est pas décrite et ce n'est qu'à la dernière page que l'on apprend que la fille de cette union s'appellera Volupté. Peut-être est-ce un effet du code des bienséances à moins qu'il ne s'agisse d'un souci de vraisemblance. Comment imaginer Psyché enceinte dans un parcours d'épreuves redoutables ? On remarque aussi l'éviction des personnages de Pan et de la nymphe Écho et l'absence du banquet final. Mais il s'agit en l'occurrence d'adapter un texte ancien à un nouveau lectorat, celui des mondains et des lettrés de la fin du Grand Siècle.

Quelques variantes légères vont d'ailleurs dans ce sens. Ce n'est plus Psyché elle-même qui se venge de ses sœurs mais c'est à Cupidon qu'en revient l'initiative, ce qui montre que le statut de la femme au XVIIe siècle suppose plus de passivité et une absence de pouvoir. Mais en conclusion on peut dire que l'auteur s'approprie le texte d'Apulée, fait un effort d'amplification, ménage quelques suppressions et quelques variantes pour plaire à un nouveau lectorat sans pour autant trahir le mythe.

Qu'en est-il de la réécriture de Madame d'Aulnoy ? C'est au cœur de son premier recueil, *Les Contes des fées,* en 1697 que se situe « Le Serpentin vert »[2]. Ce conte, comme beaucoup d'autres, est en fait un récit encadré et s'enchâsse dans une nouvelle espagnole, « Don Fernand de Tolède »[3]. Longtemps délaissés au fil des siècles, ces récits-cadres contiennent des clés de lecture importantes et jouent un rôle de miroir à la fois fidèle et déformant par rapport aux récits féeriques. De plus cette nouvelle-cadre, « Don Fernand de Tolède », est elle-même enchâssée au sein d'un premier récit-cadre dit « Récit de l'aventure du parc de Saint- Cloud ». Madame d'Aulnoy y pointe le bout de son nez et se met en scène sous la forme d'un personnage-narrateur, Madame D., qui se promène dans le parc du château en compagnie de « plusieurs personnes d'esprit et de bon goût » qui la supplient de s'adonner au plaisir de conter. On retrouve ainsi comme dans l'œuvre d'Apulée et de La Fontaine un système de récits enchâssés à plusieurs niveaux. En l'occurrence, « Don Fernand de Tolède » met en scène deux jeunes gentilshommes

2. D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 525-561.

3. D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 475-483, p. 511-524, p. 561-571.

espagnols qui tombent amoureux de deux jeunes filles sévèrement séquestrées par une mère indigne qui les considère plus comme des concurrentes potentielles que comme ses propres filles. Les deux jeunes gens se déguisent en maures, fils supposés de l'ambassadeur du Maroc, pour pénétrer dans la demeure qui leur est interdite et en viennent à enlever les jeunes filles pour les entraîner dans un voyage en mer des plus aventureux. C'est dans ce contexte que va s'insérer le conte. C'est Don Fernand de Tolède, en effet, qui pour divertir les deux jeunes filles qu'il vient d'enlever par amour leur raconte les aventures pour le moins complexes du « Serpentin vert ». Le thème de l'enlèvement était déjà présent dans le texte d'Apulée mais on constate une première forme de subversion : cette fois les jeunes filles sont consentantes et organisent même cette aventure, ce qui montre une liberté qui va à l'encontre des mœurs de l'époque. La complexité narratologique est donc ici renforcée par cette présence de deux récits-cadres et va de pair avec des effets de miroir. Dans le conte lui-même, on va retrouver en effet les aventures de deux sœurs et les amours contrariées de l'une d'elles. Le *topos* du naufrage va aussi réapparaître au cœur du conte, à un moment fatidique. La transgression de l'interdit et l'éloignement du cercle familial qui ne remplit plus son rôle protecteur sont des ingrédients narratifs qui vont être aussi réutilisés. La nouvelle-cadre joue donc à la fois le rôle de tiroir et de miroir à la fois fidèle et déformant.

Le conte du « Serpentin vert » débute en effet par la reprise de séquences canoniques héritées de la tradition narrative du conte populaire. Outre le célèbre « Il y avait une fois » qui sert de déclencheur et de sésame pour une entrée dans le récit féerique et fait office d'incipit, force est de constater que le récit commence par l'incontournable scène des dons qui est caractéristique du genre.

> Il y avait une fois une grande reine qui, étant accouchée de deux filles jumelles, convia douze fées du voisinage de les venir voir et de les douer comme c'était la coutume en ce temps-là, coutume très commode, car le pouvoir des fées raccommodait presque toujours ce que la nature avait gâté, mais quelquefois aussi, il gâtait bien ce que la nature avait le mieux fait.
>
> D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 525

Le *topos* est donc utilisé et, comme toujours, il permet une anticipation sur la suite de l'histoire, sorte de « feed before » qui facilite, au même titre que l'oracle ou la prophétie, l'introduction d'événements à la fois prévisibles et imprévisibles. Le traitement ironique qui en est fait montre cependant de la part de la conteuse une forme de distanciation : les fées peuvent décidément être bien maléfiques ! Le conte est assez proche au demeurant dans son début de « La Belle au bois dormant » de Charles Perrault. Une reine accouche de jumelles mais oublie malencontreusement d'inviter au baptême Magotine, une « barbare petite fée ». Celle-ci se venge aussitôt en s'adressant à l'un des nourrissons en ces termes fatidiques : « Je te doue d'être parfaite en laideur. » Elle s'enfuit avant d'avoir pu perpétrer d'autres forfaits. Les autres fées promettent cependant qu'un temps viendra où la

malheureuse enfant « serait fort heureuse ». On retrouve donc un début de conte proche de la tradition populaire avec une utilisation d'un schéma classique, celui de l'interdit transgressé, lequel était déjà présent dans l'histoire de Psyché.

Mais il faut remarquer qu'une première source de complexification narratologique intervient avec le thème de la gémellité. À la structure de l'interdit s'ajoute ici un système de miroir entre deux héroïnes, l'une jouissant de la beauté et de l'amour de tous tandis que l'autre est rejetée, même par sa propre famille, d'une manière fort injuste sur le seul critère de son apparence extérieure dont elle n'est d'ailleurs pas responsable. On pourrait retrouver ainsi une structure narrative en sablier : tandis que l'un des personnages, Bellotte, voit sa situation s'améliorer sans cesse jusqu'à la célèbre scène du mariage royal, l'autre personnage parallèle surnommé Laideronnette, prénom basé sur un jeu d'onomastique redoutable, voit sa situation se dégrader sans cesse malgré la générosité et la bonté d'âme qu'elle ne cesse de manifester, au point d'être rejetée de tous, y compris de sa propre famille. Elle s'éloigne donc du cercle familial peu protecteur et s'embarque sur un frêle esquif, ce qui préfigure le *topos* baroque du naufrage, comme dans le récit-cadre introducteur. C'est donc alors qu'intervient comme dans les autres récits un premier sauveur qui lui évite la noyade et l'accueille dans son royaume merveilleux, celui des Pagodes. Or ce premier sauveur est un horrible monstre-serpent qui de personnage deviendra à son tour narrateur et introduira sa propre histoire. Le conte, parallèlement aux déclarations du serpentin, nous présente la vie paradisiaque que mène la princesse dans ce royaume peuplé par les mystérieux Pagodes, petits personnages de porcelaine qui sont de dévoués sujets et n'ont de cesse de satisfaire tous ses désirs. Comblée comme Psyché dans tous ses désirs, séduite par les déclarations passionnées du mystérieux souverain de ce royaume, Laideronnette accepte même de l'épouser. Tout serait donc presque parfait s'il ne s'ajoutait au contrat de mariage la présence d'un interdit : la jeune femme ne peut en aucun cas chercher à voir son époux. C'est ainsi que l'émergence de ce nouvel interdit va se faire par l'introduction d'une « mise en abyme ».

> Comme tous les Pagodes cherchaient avec empressement à divertir leur nouvelle reine, il y en eut un qui lui apporta l'histoire de Psyché qu'un auteur des plus à la mode venait de mettre en beau langage. Elle y trouva beaucoup de choses qui avaient du rapport à son aventure.
>
> D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 541

L'imbroglio narratif va ici de pair avec des effets liés à l'intertextualité. L'histoire de Psyché est très souvent représentée à l'époque dans les décors peints, aussi bien dans les grands hôtels particuliers à Paris que dans le palais même du monarque à Versailles. Molière, Pierre Corneille et Lulli élaborent ensemble un opéra intitulé *Psyché* en 1671. Mais c'est en fait à l'œuvre de La Fontaine que la conteuse fait référence en évoquant « un auteur des plus à la mode ». On peut donc considérer que l'hypotexte demeure le texte d'Apulée mais que volontairement la conteuse

se réfère à l'œuvre de son contemporain. Cette référence relève encore du procédé même de la « mise en abyme » de l'œuvre de La Fontaine car Laideronnette est présentée comme une nouvelle Psyché. Il s'ensuit pour le lecteur cultivé et lettré auquel s'adresse Madame d'Aulnoy, un jeu de miroir vertigineux à la fois fidèle et déformant.

Car on constate un certain nombre d'écarts par rapport au mythe initial, écarts qui invitent le lecteur initié à participer au jeu de l'intertextualité de manière interactive et à déceler un certain nombre d'indices porteurs éventuels de messages à la fois cachés et codés. La première variante importante concerne le thème du double et le personnage même de Psyché. Dans le mythe classique, on signale simplement que Psyché a deux sœurs aînées d'une beauté qui correspond aux normes humaines, tandis que Psyché est d'une beauté surhumaine, capable de concurrencer la déesse Vénus en personne. Dans le conte, en revanche, Laideronnette est décrite comme « parfaite en laideur » et, qui plus est, associée à une sœur jumelle douée d'une très grande beauté. Le thème de la gémellité apparaît donc, comme dans l'œuvre de Perrault, sous la forme du reflet inversé. Mais l'inversion est traitée chez Madame d'Aulnoy d'une manière originale et devient l'expression d'une certaine remise en cause de la *doxa*, aussi bien sur le plan esthétique que sur le plan éthique. Laideronnette est, certes, affreusement laide mais aussi merveilleusement bonne. Sa jumelle, Bellotte, est au contraire présentée comme merveilleusement belle mais aussi comme fort peu généreuse : elle n'offre à sa sœur malheureuse le jour où elle triomphe et se marie que la consolation du cadeau d'un vieux ruban qu'elle avait porté tout l'hiver à son manchon. On constate ainsi de manière implicite une remise en cause de la conception classique du Beau qui règne à l'époque, laquelle implique une sorte d'adéquation entre la beauté physique et la beauté morale. La conteuse remet ainsi en cause, à travers le jeu de la « mise en abyme » intertextuelle, l'hypocrisie d'une société de fin de siècle dans laquelle se trouve valorisée l'apparence au détriment de la vérité. De plus, le châtiment initial infligé à Laideronnette pourrait bien être aussi une remise en cause fort insidieuse du concept de la divine Providence et d'un ordre du monde idéal. Laideronnette se plaint à juste titre de l'acharnement du sort. Toute théodicée à la manière de Leibniz semble en crise et aux brebis tondues Dieu ne mesurerait plus le vent, ce qui reviendrait à affirmer déjà de manière certes voilée dans le conte merveilleux que tout ne va pas pour le mieux dans le meilleur des mondes. À la charnière des XVIIe et XVIIIe siècles, c'est bien le problème du mal et du salut de l'homme qui se trouve posé dans les querelles religieuses. Laideronnette subit par hasard les foudres de la fée Magotine tandis que sa sœur garde tous ses privilèges. La notion de prédestination répandue dans les milieux jansénistes de l'époque fait ici problème : comment justifier cette injustice ? L'écart entre le texte de La Fontaine proche du texte d'Apulée et le conte du « Serpentin vert » pourrait bien masquer la présence d'une certaine forme de libertinage voilé, l'expression d'une libre pensée inhérente à la subversion du mythe initial, subversion

d'autant plus perceptible au lecteur initié que le récit antique avait été récupéré dans la tradition chrétienne à des fins d'édification moralisatrice pour symboliser le cheminement initiatique de l'âme humaine qui, au fil des épreuves subies par l'héroïne, se rapprochait de manière symbolique de la sainteté. De plus on assiste ainsi à une inversion délibérée qui démystifie l'hypotexte de référence au niveau des personnages. Laideronnette est d'une laideur extrême. Quant à Magotine, elle n'est pas une déesse comme Vénus mais une fée tout aussi affreuse. Le serpentin lui-même « a des ailes verdâtres, son corps est de mille couleurs, ses griffes d'ivoire, ses yeux de feu et sa tête hérissée de longs crins. »

La deuxième variante importante concerne donc la célèbre scène de la révélation après la transgression de l'interdit. Dans le mythe comme dans l'œuvre de La Fontaine, c'est Éros en personne qui apparaît aux yeux éblouis de Psyché ; dans le conte de Madame d'Aulnoy, c'est un serpentin particulièrement monstrueux et affreux que découvre Laideronnette.

> Ah ! curiosité fatale dont mille exemples ne peuvent nous corriger, que tu vas coûter cher à cette malheureuse princesse ! Elle aurait eu bien du regret de ne pas imiter sa devancière Psyché, de sorte qu'elle cacha une lampe comme elle et s'en servit pour regarder ce roi invisible, si cher à son cœur. Mais quel cri épouvantable ne fit-elle pas, lorsqu'au lieu du tendre Amour blond, blanc, jeune et tout aimable, elle vit l'affreux Serpentin vert aux longs crins hérissés !
>
> D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 543

L'écart est d'importance et manifesterait ainsi un traitement fort personnel du mythe et la possibilité d'un nouveau jeu intertextuel. On peut y voir un procédé de contamination d'un motif issu de la tradition populaire du conte, celui du fiancé animal et d'un thème issu de la fable, ce qui représenterait déjà en soi une volonté de renouveler celle-ci dans une perspective qualifiée de « moderne ». Il faut d'ailleurs remarquer que Madame d'Aulnoy privilégie le thème du fiancé-animal : quatorze contes sur vingt-quatre sont centrés sur ce thème. De plus, au cœur même de notre conte, une série de récits escamotés relève de ce type de récits. C'est donc un avertissement au lecteur. Dans l'épisode du bois magique qui intervient un peu plus tard dans le temps du récit, on nous présente en effet toute une communauté d'êtres humains transformés en animaux par les fées. L'un des habitants de ce bois merveilleux va devenir narrateur à son tour pour raconter sa propre histoire et celle des autres bêtes. Un serin prend en effet la parole pour une série de récits explicatifs située au quatrième niveau des instances de la narration. Mais ce qui est plus surprenant encore, c'est que chacun des récits ainsi enchâssés dans ce système de poupées russes est construit sur le schéma de l'interdit transgressé et de la métamorphose. Le bois merveilleux est en fait peuplé d'un nombre infini d'humains transformés en bêtes pour avoir transgressé un interdit. C'est donc à une démultiplication à l'infini du motif du fiancé animal qu'est confronté le lecteur dans une sorte de vertige. Le serin procède d'abord à un récit autodié-

gétique pour expliquer qu'il était grand d'Espagne amoureux d'une fille très belle mais hautaine qui n'était autre que la fille de l'ambassadeur d'Angleterre. Le serin raconte aussi l'histoire d'un matamore parisien qui bat son amante, laquelle semble y prendre un plaisir qui relève d'un certain masochisme. Les fées condamnent l'un à devenir loup et l'autre à devenir brebis. En Italie, ce personnage-narrateur est le témoin d'un véritable vaudeville dont il nous raconte les moindres détails en témoin privilégié. Celui-ci met en scène un mari jaloux et un amant ramoneur qui passe par les cheminées pour rejoindre son amante. Les fées métamorphosent l'amant en écureuil, la femme en guenuche et le mari, féroce gardien, en dogue. Ce bestiaire montre que le merveilleux de Madame d'Aulnoy ne manque pas d'humour et que la conteuse aime à s'essayer à tous les genres narratifs, y compris en les pastichant pour le plus grand plaisir du narrataire. Chacun des témoignages du serin correspond d'ailleurs à un récit à part entière.

Cette récurrence du thème du fiancé-animal serait donc un clin d'œil au lecteur averti de la métamorphose du mythe en un simple conte. L'insertion de ces récits secondaires démultipliés à l'infini dans une spirale vertigineuse aboutit à placer le mythe au rang de ces récits oraux avec lesquels la conteuse fait un subtil amalgame.

Mais l'insistance qui survient à plusieurs reprises sur l'aspect particulièrement repoussant du monstre pourrait aussi être la marque d'une vision très féministe des rapports entre hommes et femmes et la marque d'un libertinage à peine voilé. Bruno Bettelheim interprète le thème du fiancé-animal comme l'expression symbolique de la peur de la perte de la virginité chez la jeune fille, la métamorphose de l'amant en homme illustrant l'acceptation de la sexualité par la femme. Chez Apulée, le monstre n'apparaît que dans le discours de l'autre et ce sont les sœurs qui décrivent un horrible serpent, un reptile aux replis tortueux, au cou gonflé d'une bave sanglante, d'un venin redoutable, à la gueule profonde et béante. Alors que La Fontaine l'assimilait à un dragon ailé qui n'existe que dans l'imaginaire de Psyché, Madame d'Aulnoy en fait une incarnation qui suscite la répulsion. Cependant on pourrait aussi parler de mortelle fascination du sexe, si l'on regarde l'illustration tirée d'une édition du *Cabinet des fées* qui date de la fin du XVIIe siècle (fig. 1). La jeune femme ne semble pas terrifiée mais plutôt fascinée par ce spectacle étrange. Sa tenue vestimentaire est légère et évocatrice de certaines formes du corps féminin que les arrondis suggèrent plus qu'ils ne cachent. La jambe est dénudée et les chevilles parfaitement visibles, ce qui va à l'encontre du code des bienséances de l'époque. Échevelée, la jeune femme tend littéralement les bras vers ce monstre dont la langue pendante a des connotations sexuelles évidentes. Le corps même du monstre évoque en le déformant un corps masculin. Dans le conte, l'on insiste étrangement sur la longueur de la queue du monstre et le texte présente le couple dans sa plus stricte intimité. Bien qu'invisible, le serpentin est proche du lit de la jeune fille. Que penser aussi de l'épisode du

bain alors que Laideronnette constate la présence d'une deuxième cuve ? Comme le souligne Anne Defrance[4], le recours à l'animalité rejoindrait un vieux rêve libertin. Mais ce libertinage voilé est aussi une remise en cause d'un pouvoir qui sur tous les plans est décliné de manière exclusive au masculin. Le texte insiste sur la laideur masculine et sur la répugnance de la femme aimée. Cette vision est en l'occurrence d'autant plus subversive qu'elle associe le serpent, symbole et incarnation du mal et de la tentation dans la Genèse, au masculin et non plus au féminin. De plus, une fois encore, la monstruosité physique est dissociée de la monstruosité morale car le serpent visqueux à l'apparence si effrayante est en fait un être particulièrement généreux, victime lui aussi d'un sort injuste.

De plus, au delà de la « mise en abyme », la lecture des aventures de Psyché aurait dû alerter la jeune Laideronnette et l'empêcher de succomber aux mêmes tentations. Or, il n'en est rien : après la visite des membres de sa famille qui s'étonnent de ne pouvoir voir l'époux, la nouvelle Psyché transgresse l'interdit suscitant ainsi une sorte de spirale dans le récit qui rebondit vers de nouvelles aventures. Décidément, la lecture de l'œuvre de La Fontaine n'a été d'aucune aide pour l'héroïne et le monde de la fable est ainsi remis en cause dans son aspect didactique et moralisateur et remisé au rang des accessoires dépassés. Madame d'Aulnoy démontrerait ainsi l'infériorité de la fable par rapport au récit féerique et se rangerait du côté des Modernes. En effet tous les malheurs de l'héroïne viennent de ce qu'elle s'inspire de Psyché. Non seulement la fable qu'on lui a lue ne l'a pas dissuadée d'agir mais elle a suscité mal à propos sa curiosité et le désir de revoir sa famille qui va causer sa perte.

> Elle y trouva beaucoup de choses qui avaient du rapport avec son aventure et il lui prit une si violente envie de voir son père et sa mère, avec sa sœur et son beau-frère que quelque chose au monde que pût lui dire le roi, rien ne fut capable de lui ôter cette fantaisie.
>
> D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 541

La fable est donc mauvaise conseillère et égare celle qui s'y fie. Comme le dit la mère de Laideronnette :

> L'on dit à Psyché qu'elle avait un monstre pour époux et elle trouva que c'était l'Amour ; vous êtes entêtée que l'Amour est le vôtre et assurément c'est un monstre.
>
> D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 543

C'est donc lorsqu'elle abandonnera le mythe pour suivre sa propre intuition au lieu de chercher en Psyché un modèle que Laideronnette trouvera sa véritable identité et le bonheur. Madame d'Aulnoy subvertit donc le mythe pour en montrer le caractère aliénant et fallacieux et remet ainsi en cause l'imitation des Anciens dans une prise de position résolument moderne.

4. Defrance 1998, *passim*.

Le conte se poursuit donc selon le schéma récurrent de la transgression de l'interdit. Le serpentin vert s'enfuit, « transporté de rage et de désespoir » tout en s'écriant : « Barbare, est-ce là la récompense de tant d'amour ? » (D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 543). Il s'ensuit une séquence de punition et de rachat qui va concerner les deux personnages principaux. Tandis que le monstre voit se prolonger le temps de sa pénitence, Laideronnette va subir toute une série d'épreuves. Le royaume des Pagodes est détruit par l'affreuse fée Magotine, décidément bien vindicative, laquelle intervient à la tête de troupes de marionnettes impitoyables, véritables monstres guerriers commandés par le général Polichinelle ! La jeune princesse voit disparaître le royaume des Pagodes et se retrouve esclave de Magotine. Dans cette séquence intervient alors un schéma de quête qui était déjà présent dans le mythe. Laideronnette est ainsi soumise à des épreuves impossibles qu'elle surmonte pourtant grâce à l'aide d'un adjuvant, une fée protectrice. Il lui faut chausser des chaussures de fer « si étroites que la moitié de son pied n'y pouvait entrer » (D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 545). Elle doit aussi filer en deux heures une quenouille de fil d'araignée. Dans le même type d'épreuve, elle doit fabriquer des filets pour prendre des saumons avec du fil à mouche. La dernière épreuve consiste à gravir une montagne « au-dessus des nuées » (D'Aulnoy, *Conte*s I, p. 549) avec une meule de moulin autour du cou, à y cueillir du trèfle à quatre feuilles puis à redescendre jusqu'à une grotte gardée par des êtres monstrueux pour y puiser « l'eau de discrétion ». Grâce à l'aide de la fée protectrice, Laideronnette s'acquitte de ces missions impossibles et conquiert au passage la beauté, en se frottant le visage avec l'eau magique. En fait, en choisissant d'utiliser l'eau pour embellir son âme, elle montre sa sagesse et la fée protectrice la doue, par surcroît, d'une beauté sublime. Le premier objet de ce parcours initiatique est ainsi obtenu mais il reste à la jeune femme désormais appelée « la reine Discrète » à retrouver l'être aimé selon le classique schéma des quêtes d'amour. En fait, il lui faudra attendre trois ans encore la fin de la pénitence du malheureux serpentin dans un bois merveilleux où tous les animaux parlent.

Il faut remarquer, en effet, que la quête de l'héroïne n'est que partiellement réussie à cette étape du récit : elle a certes conquis la beauté mais il lui reste à retrouver l'objet principal de ce parcours initiatique, c'est-à-dire l'amour du fiancé-animal. De plus, le lecteur attend avec impatience la fin du récit parallèle qui correspond à l'histoire du serpentin et à sa délivrance. Cette ultime séquence ne peut cependant se mettre en place dans l'esprit du narrataire sans un retour et un recours au jeu intertextuel lié à la mise en abyme du mythe fondateur des aventures de Psyché. On se souvient que dans le récit d'Apulée repris assez fidèlement par La Fontaine, Psyché succombe sans cesse à la tentation et transgresse de nouveau l'interdit en ouvrant la boîte qui contient le baume guérisseur, ce qui provoque un sommeil proche de la mort. C'est donc Éros en personne qui joue le rôle de sauveur et vient la délivrer et la racheter. Dans le texte de Madame d'Aulnoy, il en va autrement et la fin du conte montre une fois de plus un écart important par rapport au texte

de référence. Laideronnette, devenue la reine Discrète, ne succombe plus à la tentation et n'a nul besoin d'un sauveur. C'est elle-même qui ramène son époux des enfers et du royaume de Proserpine alors que Cupidon n'apparaît plus que comme un simple adjuvant au rôle comparable à celui de la fée protectrice, dieu de l'amour cependant tout puissant car il assure la métamorphose du monstre serpent en un merveilleux prince charmant. Magotine, après un dernier sursaut qui fait surgir une ultime épreuve, celle qui consiste à ramener des enfers l'essence de longue vie, s'incline, touchée à son tour par l'amour. On constate que le schéma initial de la transgression de l'interdit, souvent influencé par le Christianisme et présent dans la version d'Apulée marquée par les doctrines néo-platoniciennes, cède la place à une version plus humaniste et plus féministe. C'est ici la femme elle-même qui apparaît comme salvatrice ; c'est bien elle qui permet à l'époux de sortir du royaume des enfers. On assiste à une sorte d'inversion des rôles entre le masculin et le féminin. Au-delà de la mise en abyme, Madame d'Aulnoy procède donc à une sorte de subversion du mythe initial et du texte de référence. Elle écrit les aventures d'une nouvelle Psyché non seulement avec une certaine virtuosité mais encore avec une certaine désinvolture, invitant le lecteur initié à percevoir une forme de subversion dans la réécriture.

Dans notre recherche du passage du mythe grec au conte, les deux réécritures du XVIIe siècle dans la littérature française constituent donc deux points de repère importants. La Fontaine écrit une œuvre qui relève encore de la doctrine de l'imitation originale et s'inscrit dans le droit fil des Anciens. Le conte de Madame d'Aulnoy marque en revanche une subversion du mythe, malgré la mise en abyme de l'œuvre de ses prédécesseurs. En amalgamant le mythe et la tradition du fiancé animal, il ouvre la voie dans le labyrinthe des contes à une nouvelle lignée, celle de la Belle et la bête. L'époux disparu cède la place à l'époux monstrueux. La descendance en est prolifique et l'œuvre de la conteuse inspirera à son tour Madame de Villeneuve et Madame Leprince de Beaumont. Ces contes inspireront à leur tour d'autres formes de réécriture plus actuelles et dépendantes du monde des multimédias. Le film de Cocteau laissera place à son tour au film de Disney *Beauty and the Beast*. Ainsi vivent et revivent autour de la Méditerranée les contes comme de grands mythes désacralisés et parfois métamorphosés dans le domaine de l'audio-visuel, hésitant entre héritage et culture de masse.

Bibliographie

Corpus - éditions

Apulée, *Métamorphoses* — Apulée, *Les Métamorphoses,* texte établi par D.S. Robertson et traduit par P. Vallette, t. I et II, *Collection des Universités de France*, Les Belles Lettres, Paris, 1940-1941

D'Aulnoy, *Conte*s I-II — Madame D'Aulnoy, *Contes I et Contes II, édition du tricentenaire*, introduction par Jacques Barchilon, texte établi et annoté par Philippe Hourcade, Société des Textes Français Modernes, diffusion Klincksieck ; *Contes* I *: Les Contes de fées*, Paris, 1997 ; *Contes* II *: Contes nouveaux ou Les Fées à la mode*, Paris, 1998

De Mayer, *Le cabinet des fées* — Chevalier de Mayer, *Le Cabinet des fées ou Collection choisie des contes des fées et autres contes merveilleux ornés de figures*, Amsterdam, Genève, 1785-1786, 41 volumes in 8° [Les contes de Madame d'Aulnoy sont contenus dans les tomes II, III, IV]

La Fontaine, *Amours* — Jean de La Fontaine, *Les Amours de Psyché et de Cupidon*, édition établie par Françoise Charpentier, Flammarion, Paris, 1990

Études critiques

Barchilon 1975 — Jacques Barchilon, *Le Conte merveilleux Français de 1690 à 1790, cent ans de féerie et de poésie ignorées de l'Histoire littéraire*, Paris, 1975

Defrance 1998 — Anne Defrance, *Les Contes et nouvelles de Madame d'Aulnoy*, Genève, 1998

Giraud 1990 — Yves Giraud, « Un mythe Lafontainien : Psyché », *Studi di literatura francese* 230-XVI, Florence, 1990, p. 48-63

Grimal 1951 — Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1951

Thirard 1998 — Marie-Agnès Thirard, *Les Contes de fées de Madame d'Aulnoy ; une écriture de la subversion*, Lille, 1998

Fig. 1 : Gravure de Clément-Pierre Marillier extraite du *Cabinet des fées* du chevalier de Mayer, illustrant le conte « Le Serpentin vert » de Madame d'Aulnoy.

LE POÈTE ET LES CONSTELLATIONS

Sylvie Thorel
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
(Alithila – EA 1061)

Résumé – Une ancienne légende veut que la lyre d'Orphée soit devenue une constellation. Mallarmé, persuadé que la seule fable est celle « inscrite à la page des cieux », a poursuivi le rêve d'une telle métamorphose jusqu'à concevoir *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* à la manière d'une carte céleste. Cendrars, après lui, identifiera Orion à sa main « montée au ciel » et découvrira au cœur du Brésil une « Tour Eiffel sidérale ». Il s'agit ici de montrer comment cette croyance, qui survit à la dissolution des vieux mythes, détermine l'invention d'une nouvelle forme de poésie.

Περίληψη – Ενας αρχαίος θρύλος διηγείται ότι η λύρα του Ορφέα μετατράπηκε σε αστερισμό. Ο Μαλλαρμέ, πεπεισμένος ότι ο μοναδικός μύθος είναι εκείνος που «έχει εγγραφεί στη σελίδα των ουρανών», συνέχισε το όνειρο μιας τέτοιας μεταμόρφωσης ώστε συλλαμβάνει το *Un coup de dès jamais n'abolira le hasard* (*Ένα ρίζιμο απ' τα ζάρια ποτέ να καταργήσει δεν πρόκειται το τυχαίο*) με τον τρόπο ένος ουράνιου χάρτη. Ο Σεντράρ, μετά από αυτόν, θα ταυτίσει τον Ωρίωνα με το χέρι του «που ανήλθε στον ουρανό» και θα ανακαλύψει στην καρδιά της Βραζιλίας έναν «αστρικό Πύργο του Αϊφελ». Πρόκειται στα πλαίσια αυτής της ανακοίνωσης να καταδειχτεί πώς αυτή η δοξασία, η οποία επιβιώνει της εξαφάνισης των αρχαίων μύθων, προσδιορίζει την επινόηση μιας νέας μορφής ποίησης.

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 315-324
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 315-324

L'histoire de la poésie se confond pour une part avec une longue rêverie sur les étoiles qui trouve ses origines dans les craintes et les espérances les plus archaïques. Rimbaud cherche « le lieu et la formule », Mallarmé élabore « une doctrine en même temps qu'une contrée », comme si les mots disposés sur une page devaient dessiner les contours de fugitives constellations, afin d'« avérer qu'on est bien là où l'on doit être (parce que, permettez-moi d'exprimer cette appréhension, demeure une incertitude) », de s'assurer que l'on existe, « dont aucun ne se croit, au préalable, sûr », d'édifier enfin, par le moyen des lettes de l'alphabet, un lumineux séjour. Les *signes,* tout ensemble astrologiques et astronomiques, dessinent un chemin dans l'espace et dans le temps : le ciel est couvert d'une écriture divine.

Un lieu sous le ciel : c'est ce que réalisait Dante sous le nom de *stanza,* la chambre de l'amour et la chambre de la strophe, vibrante de toutes les harmonies – depuis les troubadours, l'amour d'une femme ordonne le monde, cercle après cercle. Pour Pétrarque, toute la splendeur ineffable des astres est éparse dans Laura (dans ses yeux, appelés *lumi* ou *stelle*) ; il revient au poète de l'inscrire :

> Quella per cui con Sorga ho cangiato Arno,
> Con franca povertà serve richezze,
> Volse in amaro sue sante dolcezze,
> Ond'io già vissi, or me ne struggo e scarno.
> Da poi più volte ho riprovato indarno
> Al secol che verrà l'alte bellezze
> Pinger cantando, a ciò che l'ame e prezze ;
> Né col mio stile il suo bel viso incarno.
> Le lode mai non d'altra e proprie sue,
> Ch'n lei fur come stelle in cielo sparte,
> Pur ardisco ombreggiare, or una, or due ;
> Ma poi ch'i' giungo a la divina parte
> Ch'un chiaro e breve sole al mondo fue,
> Ivi manca l'ardir, l'ingegno e l'arte[1].

Il est impuissant à installer dans ses vers la constellation ou l'astre que serait Laura ; dans le sonnet suivant en est donnée la raison :

> L'alto e novo miracol ch'a' dì nostri
> Apparve al mondo e star seco non volse,
> Che sol ne mostrò'l ciel, poi sel ritolse
> Per adornarne i suoi stellanti chiostri[2],

Laura retourne donc au lieu d'où elle est issue, elle dont la *canzone* CCCXXV célèbre le jour de naissance, au printemps, sous un firmament idéal qu'il s'agit toujours de recomposer. La poésie merveilleuse qui établirait tout le ciel sur la terre

1. Pétrarque, *Canzionero,* CCCVIII ; Rizzoli, Milano, 1976, p. 497.
2. *Ibid.,* p. 498.

suppose alors qu'un lien spécial unisse la prosodie et l'astronomie ; pour Jean du Boucher :

> … la metrificature
> Est approchant de celeste nature
> Pour ce que Dieu a tout fait par compas.

Beaucoup plus près de nous, dans *A Defence of Poetry*, qui porte sur le rapport entre prose et vers, Shelley dit écrire : « in honor of my mistress Urania » ; Hugo poursuit : Dieu a créé le monde en vers, suivant une prosodie céleste, et Baudelaire décrivant la poésie de Gautier établit un rapport mathématique entre les correspondances des choses de la nature et celle du vers. Toute cette tradition se résume miraculeusement sous la plume de Claudel, dans les *Cinq Grandes Odes* : « Ne quitte point mes mains, ô lyre aux sept cordes, pareille à un instrument de report et de comparaison ! »[3] ; l'instrument du poète est le compas d'Uranie, auquel est enfin assimilée la lyre.

On raconte dans tous les traités d'astronomie antiques que la lyre fabriquée par Hermès, à l'aide d'une carapace de tortue et de nerfs de bœufs, puis offerte à Apollon, fut perfectionnée par Orphée. Alors les animaux et même les arbres dansaient, car le poète rendait audible la musique des sphères. À la mort d'Orphée, Zeus fit monter la lyre parmi les constellations dont elle évoquait l'harmonie. La pensée qui gouverne la croyance dans les métamorphoses stellaires, pensée philosophique et poétique, se concentre dans cette légende. Platon, dans *Timée,* a développé l'idée pythagoricienne que les huit planètes qui tournent autour de la terre émettent des sons qui, en résonnant, en font entendre un autre encore, d'essence divine : l'âme du monde est sphérique, gouvernée par un principe de proportion et d'équilibre ; et puisqu'elle fait entendre une gamme, elle est également musicale. Toute l'antiquité n'est pas loin de reprendre ce discours et de rappeler l'identité de structure de la lyre, instrument circulaire et harmonieux, avec la structure de l'univers. On lit ainsi chez Quintilien :

> Atque claros nomine sapientiae viro, nemo dubitaverit, studiosos musices fuisse, cum Pythagoras atque eum secuti acceptam sine dubio antiquitus opinionem vulgaverint, mundum ipsum ratione esse compositum, quam postea sit lyra imitata, nec illa modo contenti dissimilium concordia, quam vocant *harmonia*, sonum quoque iis motibus dederint.
>
> Quintilien, *Institution oratoire* I 10. 12

Comme les Pléiades, les cordes de la lyre étaient d'abord au nombre de sept : en en ajoutant deux, Orphée inventait une parité avec le nombre des Muses ; la neuvième, associée au nom de Calliope, la mère d'Orphée et la plus belle des Muses, figurait le son harmonieux qui émanait de toutes. Ainsi l'instrument placé au ciel par les soins de Zeus indique-t-il tout le système astronomique pythagoricien,

3. Paul Claudel, *Cinq Grandes Odes,* Bibliothèque de l'Occident, Paris, 1905.

avec le système poétique qui s'élabore en parallèle afin de conjoindre le travail des mots et de la musique, l'art des nombres et des proportions. Dans son récit du songe de Scipion, Cicéron donnait cette explication du mystère poétique et musical : parce que les organes humains ne permettent pas d'entendre la musique des sphères, la lyre la transforme afin de la rendre audible et de rappeler, précisément, où on est. On lit :

> […] quod doci homines nervis imitati atque cantibus aperverunt sibi reditum in hunc locum […].
>
> Cicéron, *De Republica* VI 19

Déjà paraissait la mention nostalgique du lieu. Callistrate devait y revenir, dans la belle description d'une statue d'Orphée qu'il s'ingéniait à animer afin de suggérer l'harmonie : la poésie semble avoir été toujours pensée sur le mode du regret ou de la nostalgie, comme une grâce destinée à réunir ce qui se trouve séparé depuis les origines.

Au XIXe siècle, parce que l'usage même de la diction tendait à disparaître, Banville ouvrait son *Petit Traité de poésie française* par l'expression d'une toute proche désolation ; il estimait que le chant s'était définitivement perdu, et la prosodie pouvait apparaître alors comme l'ombre d'une ombre, la trace de la musique céleste enfuie :

> Tous les vers sont destinés à être chantés et n'existent qu'à cette condition. Ce n'est que par une fiction et par une convention des âges de décadence qu'on admet comme poëmes des ouvrages destinés à être lus et non à être chantés, de même qu'on orne les buffets d'objets ciselés qui représentent des buires et des aiguières, mais dont l'intérieur n'est pas creux, de façon qu'ils ne peuvent contenir aucun liquide. Fussent-ils d'une beauté suprême, et eussent-ils été ciselés par Cellini lui-même, ces objets ne sont ni des buires, ni des aiguières, de même que les vers qui ne pourraient pas être chantés, si nous retrouvions, comme cela est possible, l'art PERDU de la musique lyrique, ne sont pas en réalité des vers[4].

La mention de ces objets creux où pourrait circuler une eau comparable à l'âme du monde rappelle encore une rêverie sur la lyre ancienne. Et c'est en se plaçant dans une telle perspective que Mallarmé désignait la rime comme « parité de signes éteints », afin de rappeler l'antique vocation du vers à convoquer les étoiles sur la terre.

On aurait quelque droit, certes, à regarder l'ensemble de ces croyances comme parfaitement ésotérique – le poète pourtant, successivement Banville et Mallarmé, relayés par Villiers de l'Isle-Adam, regarde cet ésotérisme comme un effet de décadence. L'époque paraît à Mallarmé un « long tunnel » où tout est réglé par des échanges commerciaux, à commencer par les discours, et les instruments propres

4. Théodore de Banville, *Petit Traité de poésie française,* Paris, 1871 ; Lemerre, Paris, 1891, p. 6.

à faire entendre l'harmonie sont brisés. Le livre se prostitue aux carrefours ; le journal est un écran, qui empêche d'accéder au monde et d'apercevoir la beauté de la mer et du ciel. Au spectacle, au concert, à l'église et même à l'assemblée, le poète décèle dans la foule le désir du mystère ; mais en ces temps dont le journal symbolise la terrible misère, avec ses colonnes toutes identiques comme des immeubles, chacun se trouve reclus et confiné dans l'inexistence, à la fois séparé de soi-même et d'autrui. Des discours bercent ou fascinent, ne signifient pas : « voire le chuchotement entendu de la raison ou un discours au Parlement, rien ne vaut que comme air tenu longtemps et selon le ton qui plaît ». Au-delà même, Mallarmé peut déclarer qu'« un présent n'existe pas… Faute que se déclare la foule » : les journaux laissent croire au « quotidien », mais ils couvrent le colloque des fleurs, ils s'interposent entre le regard et la mer, ils présentent un miroir au moderne « servi par son obséquieux fantôme de la parole prête aux occasions », toujours aliénée. Ainsi l'obscurité ne se trouve-t-elle pas dans la poésie, qui est toute clarté, mais dans les replis des paroles officielles et creuses.

Un indice de la misère du temps est l'ignorance des affaires célestes. Les étoiles ironisent ou s'obstinent malheureusement à scintiller quand chacun les a oubliées :

> Les constellations s'initient à briller : comme je voudrais que parmi l'obscurité qui court sur l'aveugle troupeau, aussi des points de clarté, telle pensée tout à l'heure, se fixassent, malgré les yeux scellés ne les distinguant pas – pour le fait, pour l'exactitude, pour qu'il soit dit[5].

Il arrive qu'on les convoque, bien inutilement, au spectacle ; à l'Eden-Théâtre, on a par exemple dérangé les astres en brossant un maladroit décor de carton, au lieu de réaliser la constellation nécessaire :

> […] car le corps de ballet, total, ne figurera autour de *l'étoile* (la peut-on mieux nommer ?) la danse idéale des constellations. Point ![6]

Alors que la danseuse, qui n'est pas une femme et qui ne danse pas, « te livre à travers le voile dernier qui toujours reste, la nudité de tes concepts et silencieusement écrira ta vision à la façon d'un Signe, qu'elle est »[7]. Mallarmé reprend la vieille croyance, qui s'exprime dans la simple désignation de la danseuse comme *étoile,* et il retourne donc au terme latin de *signe*. La danse, « n'attendant rien autre que la mise en évidence et sous le vrai jour des mille imaginations latentes »[8], doit présenter la ronde des constellations : rendre visible la seule histoire, celle des étoiles, devenue accessible au moyen d'une transposition divine.

---

5. Stéphane Mallarmé, « Conflits », *Divagations,* Charpentier, 1898 ; *Œuvres complètes,* B. Marchal (éd.), Collection de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2003, [désormais cité *OC*], t. II, p. 109.
6. Stéphane Mallarmé, « Ballets », *Divagations, OC,* p. 303.
7. *OC,* p. 307.
8. *OC,* p. 307.

Un artiste aussi considérable que Wagner, dont tout l'œuvre forma aux yeux de Mallarmé le défi par excellence, s'est égaré de la même façon que les bourgeois du temps. Mallarmé lui adresse ce reproche de n'avoir pas saisi l'enjeu capital, de s'être refusé à la fable véritable :

> À moins que la Fable, vierge de tout, lieu, temps et personnes sus, ne se dévoile empruntée au sens latent en le concours de tous, celle inscrite sur la page des Cieux et dont l'Histoire même n'est que l'interprétation, vaine, c'est-à-dire un Poëme, l'Ode[9].

Cette formule, « sens latent en le concours de tous », rappelle « mille imaginations latentes », au ballet : le savoir astronomique et poétique que Mallarmé tente de réveiller est un savoir populaire oublié, auquel une civilisation mercantile ne laisse aucun chemin. Cette révélation détermine ce qu'on a accoutumé d'appeler la « crise de Tournon » et qui se réalise dans la « crise de vers » des *Divagations* ; Mallarmé en guérit (ou du moins commence d'imaginer une cure possible) en regardant la Méditerranée à Nice : « Que ce ciel terrestre est divin ! », s'écrie-t-il avant de s'assigner dorénavant cette tâche, faire le ciel avec la poésie, instituer le poème une constellation.

Ainsi le poète s'est-il préoccupé, pour fonder une nouvelle communauté et permettre à l'époque d'accéder à elle-même, savante et populaire par définition, d'astronomie à la manière grecque, c'est-à-dire de mythologie. Il reprenait la thèse de Max Müller puis de Cox, pour qui les mythes forment autant de variations disjointes sur le nom des éléments et des astres. Aux temps anciens, tous auraient partagé la même langue pour dire ce qui formait le monde. Mais :

> Comme le temps marcha, et que les peuples se séparèrent, le vieux sens s'oblitéra, totalement ou partiellement […] et il arriva que toutes gardèrent les noms donnés jadis au soleil et aux nuages et à toute chose, alors que la signification de ces noms étaient presque perdue[10].

La diversité des langues serait donc un effet d'altération de ce qui fut d'abord, et toutes les histoires sont autant de tentatives pour retrouver la fable première enfouie sous l'épaisseur des mots ; Mallarmé l'évoque en ces termes :

> Nous parlons aujourd'hui du Soleil qui se couche et se lève avec la certitude de voir ce fait arriver ; mais, eux, les peuples primitifs, n'en savaient pas assez pour être sûrs d'une telle régularité ; et quand venait le soir, ils disaient : « Notre ami le Soleil est mort, reviendra-t-il ? » Quand ils le revoyaient dans l'Est, ils se réjouissaient parce que l'astre rapportait avec lui et sa lumière et leur vie.
>
> Tel est, avec le changement des Saisons, la naissance de la Nature au printemps,

9. « Richard Wagner. Rêverie d'un poète français », *OC,* t. II, p. 544-545.

10. *Les Dieux antiques*, *OC,* t. II, p. 1456. Ou bien encore : « Où donc est la racine, où donc est le germe de toutes ces histoires ? Toujours dans ces mots, toujours dans ces phrases, qui peignirent d'abord les événements ou les scènes du monde extérieur » (*OC,* t. II, p. 1458).

> sa plénitude estivale de vie et sa mort en automne, enfin sa disparition totale pendant l'hiver (phases qui correspondent au lever, à midi, au coucher, à la nuit), le grand et perpétuel sujet de la mythologie : la double évolution solaire, quotidienne et annuelle. Rapprochés par leur ressemblance et souvent confondus pour la plupart dans un seul des traits principaux qui retracent la lutte de la lumière et de l'ombre, les dieux et les héros deviennent tous, pour la science, les acteurs de ce grand et pur spectacle, dans la grandeur et la pureté duquel ils s'évanouissent bientôt à nos yeux, lequel est : LA TRAGEDIE DE LA NATURE[11].

La tâche du poète, ayant renoncé au leurre de retrouver une langue primitive, est alors de restaurer le lien qui unit les hommes au ciel ; le vers, formant un mot nouveau qui à son tour s'unit aux autres pour faire résonner le Nom, se définit comme un ensemble de rapports qui reflète l'ordonnance céleste :

> Un homme peut advenir, en tout oubli – jamais ne sied d'ignorer qu'exprès – de l'encombrement intellectuel chez les contemporains ; afin de savoir, selon quelque recours très simple et très primitif, par exemple la symphonique équation propre aux saisons, habitude de rayon et de nuée; deux remarques ou trois d'ordre analogue à ces ardeurs, à ces intempéries par où notre passion relève des divers ciels: s'il a, recréé par lui-même, pris soin de conserver de son débarras strictement une piété aux vingt-quatre lettres comme elles se sont, par le miracle de l'infinité, fixées en quelque langue la sienne, puis un sens pour leurs symétries, action, reflet, jusqu'à une transfiguration en le terme surnaturel, qu'est le vers ; il possède, ce civilisé édénique, au-dessus d'autre bien, l'élément de félicités, une doctrine en même temps qu'une contrée. Quand son initiative, ou la force virtuelle des caractères divins lui enseigne de les mettre en œuvre[12].

Le poète est semblable à un Robinson nouveau qui institue « le palais seul habitable » au moyen de cet outil, les lettres de l'alphabet ; il compose la civilisation à venir et délivre les hommes du gel des idéologies et des formules convenues. L'engagement poétique et l'engagement politique, pour Mallarmé, se confondent : « l'action restreinte » a pour visée la fondation d'une communauté qui reconnaisse sa propre présence dans le monde, il s'agit d'illuminer notre séjour obligé.

Faire le ciel avec la poésie, que le poème forme lui-même une constellation, tel est l'enjeu qu'expriment les premiers vers composés par Mallarmé après la « crise ». C'est tout le sens du « sonnet en yx », qui se consacre à une métamorphose sidérale :

> Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx,
> L'Angoisse ce minuit soutient, lampadophore,
> Maint rêve vespéral brûlé par le Phénix
> Que ne recueille pas de cinéraire amphore

11. *Ibid.*, *OC,* t. II, p. 1469.
12. *La musique et les lettres*, *OC,* t. II, p. 66.

Sur les crédences, au salon vide : nul ptyx,
Aboli bibelot d'inanité sonore,
(Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx
Avec ce seul objet dont le Néant s'honore.)

Mais proche la croisée au nord vacante, un or
Agonise, selon peut-être le décor
Des licornes ruant du feu contre une nixe,

Elle, défunte nue en le miroir, encor
Que, dans l'oubli fermé par le cadre, se fixe
De scintillations sitôt le septuor.

Tout lien semble d'abord rompu et l'absence règne ; Orphée ne remonte pas des Enfers et la lyre enchantée, devenue « ptyx » inane, a perdu tous ses pouvoirs ; l'Angoisse, proche de la « muse moderne de l'Impuissance », tend sa prière vers le ciel. Cependant elle est « lampadophore », et ses ongles étincelants comme la rime à la pointe de ce doigt, le vers, recomposent un lumineux firmament. Reflet après reflet, qui dessinent un chemin infini, s'agence une constellation : Cassiopée montée au ciel scintille, et le septuor des « signes éteints » (les rimes du sonnet) se fixe sur l'écran de la page. Se réalise alors, au lieu vide, la remontée du Maître, la transformation légendaire de la lyre d'Orphée en constellation, et c'est une démonstration de la poésie depuis le néant.

Le sonnet du cygne retourne pareillement le désastre en réalisant une métamorphose sidérale :

Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui
Va-t-il nous déchirer avec un coup d'aile ivre
Ce lac dur oublié que hante sous le givre
Le transparent glacier des vols qui n'ont pas fui !

Un cygne d'autrefois se souvient que c'est lui
Magnifique mais qui sans espoir se délivre
Pour n'avoir pas chanté la région où vivre
Quand du stérile hiver a resplendi l'ennui.

Tout son col secouera cette blanche agonie
Par l'espace infligée à l'oiseau qui le nie,
Mais non l'horreur du sol où le plumage est pris.

Fantôme qu'à ce lieu son pur éclat assigne,
Il s'immobilise au songe froid de mépris
Que vêt parmi l'exil inutile le Cygne.

Un cygne d'ici-bas, pris dans la blancheur stérile peut-être d'une page d'où ne s'élève aucun chant, paraît le fantôme méprisable du Cygne, constellation lointaine (« parmi l'exil inutile ») que le sonnet lui-même, alors, réalise : l'indiquent à la fois l'absence du titre et l'obsédante rime en *i,* le glissement d'un cygne au

Cygne (du nom commun au nom propre), dernier mot où se résout l'ensemble du sonnet. Mallarmé se souvient de la leçon d'un autre oiseau, le corbeau de Poe, et il fait jouer simultanément, d'une manière bien complexe et en les croisant, à la fois l'étymologie du mot *signe,* l'homophonie de *signe* et de *cygne,* enfin la légende d'une métamorphose héroïque.

12 est le chiffre de l'entreprise mallarméenne : c'est la formule du hasard, quand deux dés roulent dans l'abîme, mais nécessaire en cela qu'elle renvoie aux heures du cadran, aux mois de l'année, aux lettres de l'alphabet (au nombre de vingt-quatre), et s'ordonne enfin dans l'alexandrin. Le plus haut lieu où s'accomplisse l'enjeu, celui où avec le plus d'éclat se produit l'Acte, est *Un coup de dés* : « Rien n'aura eu lieu que le lieu excepte peut-etre une constellation ». C'était en quelque façon la conclusion des deux sonnets ; « Excepté » rappelle « encor que » du sonnet en yx, comme une croisée « au nord vacante », aussi bien que les sonorités de « septuor » font déjà entendre « Septentrion aussi Nord ». Dans cette formule, « Rien n'aura eu lieu que le lieu », est reprise l'organisation du poème et désignée l'exception merveilleuse d'une constellation, elle-même un dé (« énumère sur quelque surface vacante et supérieure le heurt successif sidéralement d'un compte total en formation »), « roulant […] avant de s'arrêter à quelque point dernier qui le sacre »[13], soit de fixer un nombre hasardeux. Plusieurs plans se confondent : la constellation indique *au-delà*, ce qui est l'antique ou ancestrale fonction du *signe,* et elle roule et tombe visiblement – cela s'appelle littéralement *désastre.* Le *désastre* est intitulé, enfin, *sacre* : on retrouve l'idée familière du « ciel terrestre » que dessineraient autant la surface de la mer que celle de la page. Ce sacre est « compte total en formation », celui même du *Coup de dés,* fondé sur un abandon du nombre qui fait revenir le nombre, et réalise pleinement la formule « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard ». Aux dernières lignes du poème, selon une logique implacable qui est celle du grimoire, fondée sur l'étymologie[14], *Un coup de dés* est devenu un coup de dés, et la constellation qui demeure (elle-même définie comme ce coup de dés qu'émet toute pensée), évoquée en mention, s'impose simultanément comme une visible constellation de mots ; celle que n'a pas cessé d'élaborer l'œuvre, comparable à ce voile étoilé jeté sur l'abîme, selon quelques vieilles histoires de la naissance du monde, par lequel le chaos est devenu cosmos.

La réflexivité de l'œuvre n'est pas l'indice d'une involution, mais vise à élaborer le lien du son, du dessin et du sens, afin de délivrer la musique. Les commentaires de ce texte le désignent comme un « grand poème typographique et cosmogoni-

13. *Un Coup de dés…, OC,* t. II, p. 387. *Un Coup de dés…* est bien un lieu où la littérature fait sa preuve. On ne peut littéralement pas citer le texte, pas le commenter par conséquent, seulement le renvoyer à sa monumentale clôture.

14. Le mot *hasard* désigne, suivant son étymologie arabe, justement un coup de dés. Mallarmé fait valoir cette étymologie en écrivant le mot *hazard.*

que » ou une tentative, selon Valéry, « d'élever enfin une page à la puissance du ciel étoilé » ; c'est faire varier les commentaires de Mallarmé lui-même, ainsi dans ces lignes d'une lettre à André Gide :

> La constellation y affectera, d'après des lois exactes et autant qu'il est permis à un texte imprimé, fatalement, une allure de constellation. Le vaisseau y donne de la bande, du haut d'une page au bas de l'autre, etc.: car, et c'est là tout le point de vue (qu'il me fallut omettre dans un «périodique»), le rythme d'une phrase au sujet d'un acte ou même d'un objet n'a de sens que s'il les imite et, figuré sur le papier, repris par les Lettres à l'estampe originelle, en doit rendre, malgré tout quelque chose[15].

Le poème devient lui-même l'objet qu'il paraissait évoquer, et qui s'impose comme sa création nécessaire. Et cet objet est l'unique, « l'Estampe originelle » dont la lecture des *Dieux antiques,* de *Richard Wagner* et de telle page, crayonnée après le ballet, assure qu'elle n'est autre que « la page des Cieux »[16] : l'origine absolue, assurément, et par là le Verbe en ce qu'il est un principe, accèdent à la présence. Voilà pourquoi Mallarmé renoue avec l'antique croyance dans les métamorphoses sidérales, d'une manière savante incontestablement, pour restaurer la possibilité que la poésie fonde une communauté : que précisément le populaire et le savant retrouvent leur proximité immémoriale au lieu que l'existence se fonde sur l'aliénation. Un vieux mythe de la poésie doit servir la fondation du monde à venir.

15. À André Gide, 14 mai 1897 : *OC*, t. I, p. 816.
16. « Richard Wagner… », *OC,* t. II, p. 545.

NÉRÉIDES ET GORGONES : AVATARS DES MONSTRES ANTIQUES DANS LES CONTES MODERNES

Marion Muller-Dufeu
Université Charles-de-Gaulle – Lille 3
(Halma-Ipel – UMR 8164)

Résumé **–** L'idée de cette communication s'appuie sur l'utilisation en grec moderne dans les contes populaires de termes issus de la mythologie antique pour désigner des personnages fantastiques. Je me suis interrogée sur quatre termes (, , ,), dont le sens moderne étonne lorsqu'on le compare avec leur emploi antique. Le moderne désigne l'ogre, et vient sans doute d'une contamination entre le nom classique du serpent et la figure mythologique du Cyclope mangeur d'hommes. Le antique, sorte de dragon marin, désigne maintenant une simple baleine, et témoigne sans doute des terreurs longtemps provoquées par ce paisible animal dans l'esprit des marins qui le croisaient. La ? moderne désigne la fée, et ne retient de son ancêtre mythologique que sa faculté de se transformer et le double aspect de son caractère, tantôt favorable et tantôt dangereux pour les hommes. Enfin la gorgone antique a perdu son aspect terrifiant en incarnant dans les contes modernes la sirène scandinave à queue de poisson. Mais elle hante les mers et offre aux marins en perdition une possibilité de salut : « sœur d'Alexandre le Grand » elle demande à ses interlocuteurs si le roi vit encore, rejoignant la légende du roi Frédéric Barberousse.

Περίληψη **–** Αυτή η ανακοίνωση επισημαίνει τη χρήση στα νεοελληνικά παραμύθια όρων οι οποίοι προέρχονται από την αρχαία ελληνική μυθολογία, υποδεικνύοντας φανταστικά όντα. Η προβληματική αναπτύχθηκε σχετικά με τέσσερεις όρους (δράκος, κήτος, νεράιδα, γοργόνα) των οποίων η νεότερη χρήση εκπλήσσει αν την συγκρίνουμε με την αντίστοιχη αρχαιοελληνική. Οι νεότεροι δράκοι αντιστοιχούν σε έναν ανθρωποφάγο γίγαντα και προέρχονται πιθανώς από έναν συμφυρμό με την αρχαία λέξη για το φίδι και την

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 327-344
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 327-344

μυθολογική μορφή του κύκλωπα Πολύφημου. Το αρχαίο κήτος, ένα είδος θαλασσινού δράκου, σημαίνει τώρα την απλή φάλαινα και αποτελεί ενδεχομένως μια μαρτυρία του τρόμου που αυτό το ειρηνικό θηλαστικό προκάλεσε στους ναυτικούς που την συνάντησαν. Η νεότερη νεράιδα αντιστοιχεί σε μια γυναίκα με μαγικές ιδιότητες, έχοντας διατηρήσει μόνο από το αρχαίο πρότυπό της την δυνατότητα μεταμόρφωσής της και τη διπλή όψη του χαρακτήρα της, άλλοτε ευνοϊκή και άλλοτε επικίνδυνη για τους ανθρώπους. Τέλος, η αρχαία γοργόνα, έχασε τη φοβερή όψη της και υποδύεται τη μορφή της σκανδιναβικής σειρήνας με ουρά ψαριού. Ομως περιδιαβαίνει τις θάλασσες και προσφέρει κάποτε σωτηρία στους χαμένους ναυτικούς: «αδελφή του Μεγαλέξαντρου» ρωτάει σε όσους συναντά αν ζει ακόμη ο βασιλιάς Αλέξανδρος, όπως στο μύθο του γερμανού βασιλιά Φρειδερίκου Β' - Μπαρμπαρόσα.

Les noms de certains personnages de la mythologie grecque apparaissent dans les traductions ou adaptations en grec moderne des contes traditionnels européens[1] pour désigner des personnages fantastiques tels que les fées ou des monstres qui terrorisent le lecteur autant que les héros du conte. Mais si l'étymologie formelle des noms ne laisse aucun doute, le passage d'un type de personnage à un autre est rarement évident. J'avais pensé, lorsque je m'étais aperçue de cette étrangeté, qu'elle avait déjà donné lieu à une abondante littérature ; mais comme mes recherches en ce sens ne m'ont pas permis de trouver beaucoup d'éléments, je voudrais livrer ici quelques réflexions sur l'évolution de ces noms et/ou de ces personnages et de leur imagerie[2].

1. Le Dracos

Dans les contes modernes, le terme désigne le personnage que le français nomme l'ogre, c'est à dire un personnage de taille souvent gigantesque et qui se repaît de chair humaine. Le terme grec surprend évidemment le lecteur un peu familier avec la civilisation ancienne. Dans la mythologie antique, le terme désigne couramment le serpent, en lui attribuant certes une taille souvent monstrueuse : c'est le cas du fameux Python qui gardait le sanctuaire de Delphes et fut tué par Apollon, du serpent qui gardait la Toison d'Or et dont Jason ne vint

1. 1978.

2. Ce sont les ouvrages synthétiques Boardman 1974, 1989, 1998 (cités ici dans leur traduction française) sur les vases grecs, Trendall 1989 sur les vases italiotes, Smith 1991 sur la sculpture hellénistique qui rassemblent de façon accessible l'illustration la plus nombreuse. On la retrouvera cependant aisément dans d'autres manuels d'art grec.

à bout que grâce aux enchantements de Médée, du gardien de la fontaine sacrée combattu par Cadmos (fig. 1) ou encore de celui qui gardait le pommier merveilleux des Hespérides (fig. 2). L'étymologie du terme est claire[3] : c'est un dérivé du radical - qui repose sur une racine signifiant regarder, parce que le serpent est caractérisé par son regard qui fascine sa proie. C'est à ce titre que des serpents entourent la Gorgone, elle aussi caractérisée par son regard qui tue. L'évolution morphologique du mot ne pose guère de problème : il s'agit d'un passage de la déclinaison athématique à la déclinaison thématique, qui s'inscrit dans un mouvement général de simplification de la langue et d'élimination des formes plus complexes : l'antique Charon, nocher des Enfers, s'appelle de nos jours Charos. Et, dès l'Antiquité, on trouvait des doublons comme Pluton et Plutos.

Cependant l'écart entre les personnages désignés par l'un et l'autre terme est énorme : il n'y a pas trace dans le d'anthropophagie et par ailleurs l'ogre des contes modernes n'a pas de forme animale, même s'il a une taille gigantesque. Quel peut donc être le lien entre ces deux personnages ? Il faut d'abord souligner que l'ogre est rarement décrit à proprement parler dans les contes : c'est sans doute sa faculté de parole qui le fait imaginer sous forme humaine. De même que le génie des contes orientaux et le *râkshasa*[4] des contes hindous, il se manifeste surtout par ses actions épouvantables. Son arrivée fait trembler le sol sous ses pas, et s'accompagne souvent du déclenchement d'un orage.

Or, il existe aussi dans la mythologie un être gigantesque qui mange de la chair humaine : c'est le Cyclope Polyphème, muni d'un seul œil circulaire au milieu du front, et qui dévore joyeusement les compagnons d'Ulysse. La particularité physique du Cyclope renvoie donc elle aussi au thème du regard. Certaines références anciennes montrent que les Cyclopes, qui incarnaient les forces de l'orage[5], étaient utilisés pour faire peur aux enfants indociles par leurs mères et leurs nourrices (Callimaque, *Hymne à Artémis* v. 66-71) :

{ ,
; / ; ;
] : } ;
[/
; , } ;
[; .

Lorsqu'une fillette se montre désobéissante envers sa mère,
celle-ci appelle les Cyclopes à l'aide contre sa fille
Argès ou Stéropès ; et du coin de la chambre,
s'en vient Herméias, grimé de cendres brillantes ;

3. Chantraine 1968, *s.v.* « ».

4. Voir par exemple *Mahâbhârata* I 152 à 161.

5. Le noms des premiers d'entre eux était Brontès, Argès et Stéropès, dérivés des noms du tonnerre (Brontè), de l'éclat (Argè) et de l'éclair (Stéropè).

aussitôt la gamine effrayée se jette
sur le sein de sa mère et cache ses yeux de sa main.

La peinture de vases nous montre abondamment, et dès une date précoce, l'aveuglement du monstre qui le rend enfin inoffensif (fig. 3 et 4), cet aveuglement qui supprime le regard dangereux du monstre, et qui, utilisé métaphoriquement, conduit l'ogre, dans le conte du *Petit Poucet*, à décapiter ses propres filles au lieu des sept petits garçons. L'ogre est également souvent présenté comme un personnage grossier, qui ne respecte rien, tout comme Polyphème, qui éclate de rire lorsque Ulysse évoque devant lui Zeus Hospitalier (*Odyssée* IX 187 *sq.* et 273 *sq.*). Il est aussi présenté comme un balourd, dont le cerveau n'est pas toujours capable de déceler la ruse de son adversaire : dans le conte *Jacques et le haricot magique*[6], il se laisse facilement berner tantôt par le héros, tantôt par sa propre épouse. Polyphème, lui aussi, est la victime des ruses d'Ulysse tout d'abord, se laissant piéger par le nom d'emprunt du héros (*Odyssée* IX 364 *sq.*), et plus tard de celles de Galatée (Ovide, *Métamorphoses* XIII 750 *sq.*), qui saura se débarrasser d'un prétendant aussi encombrant. On peut donc estimer que l'ogre est le descendant du Cyclope, mais sous un nom différent.

Comment alors expliquer le changement de sens entre le antique et le moderne ? C'est sans doute ici la notion de taille et celle de l'effroi qu'il inspire qui a fait dériver le sens originel du mot de « serpent » à « ogre ». Pour Pausanias (VIII 29.3 : « les Géants ont des serpents en guise de pieds ») et dans nombre de représentations figurées, aussi bien en peinture de vases[7] qu'en relief sculpté[8], les Géants de la mythologie grecque sont caractérisés par des jambes qui se terminent en serpents, ce qui peut expliquer en partie l'analogie (fig. 5 et 6). Or ces géants sont également des personnages effrayants, qui appartiennent en quelque sorte à un autre monde, même s'ils ne sont guère présentés comme des mangeurs d'hommes.

Le mot a d'ailleurs un autre descendant direct, un autre monstre sanguinaire des Carpathes, le fameux Comte Dracula : ce nom, qui peut s'expliquer en roumain comme un diminutif du mot *drac*, descendant du grec et qui désigne le diable[9], est certainement à l'origine un hypocoristique féminin de , sous la forme , soit « l'ogrelette ». Le passage au féminin peut s'expliquer facilement par la tendance profonde des langues indo-européennes à désigner les êtres malfaisants par des noms féminins. D'ailleurs les *râkshasa* hindous, qu'on surnomme parfois *raktapa* (« buveurs de sang ») ont des corres-

6. Urbscheit 2000.

7. Vases orientalisants (Boardman 1998, fig. 473-1).

8. Par exemple sur le Grand autel de Pergame : Smith 1971, fig. 196-4.

9. Cazacu 2004, p. 120-121 ; on peut rapprocher de cette étymologie celle du mot italien qui désigne l'ogre (Orco), et qui dérive du latin Orcus, qui désignait le souverain des Enfers.

pondants féminins nommés *râkshasî*, et les monstres buveurs de sang sont désignés en français sous le nom de *goules*, qui est aussi un féminin. L'utilisation de ce mot pour désigner un personnage masculin réel, Vlad Dracul, dit l'Empaleur, qui vivait au XVe s., pourrait s'expliquer par le fait que le mot , et son descendant roumain, sont antérieurs à la contamination du personnage historique et du personnage fantastique.

2. Le Kétos

Le présente plutôt le processus inverse de celui du . Ici, le nom subsiste, mais il finit par désigner tout autre chose. La mythologie grecque présente sous la forme de ce que nous appelons le dragon – dont le nom provient directement du de l'Antiquité – un monstre marin qu'elle appelle . Cet animal monstrueux, sorte de grand dinosaure que l'on imagine facilement en train de cracher du feu par la gueule, a un corps qui se termine par une queue de serpent, parfois fourchue, et une tête allongée, généralement surmontée d'oreilles dressées, et munie de dents et de mâchoires puissantes entourées de moustaches bien visibles (fig. 7). Philostrate le Jeune en donne une description assez détaillée d'après une peinture évoquant le mythe d'Hésione (*Imagines* 12) :

> Qu'avait-il appris pour affronter un monstre aussi terrible ? Vois en effet combien il possède d'yeux, qui façonnent sa vue, qui regardent avec fougue dans toutes les directions, qui tirent au-dessus d'eux la courbe épineuses et sauvage des sourcils ; vois comme est acérée la pointe de sa gueule de requin qui laisse voir trois rangs de dents ; vois comme ces dents sont, les unes agrippantes pour retenir sa proie, les autres tranchantes à leur extrémité et bien visibles ; vois quelle tête sort du cou humide et arrondi. Sa taille est invraisemblable à décrire en détail, mais sa vue convainc les sceptiques.

Les vases grecs (fig. 7) illustrent volontiers ces monstres dont la principale occupation semble avoir été de dévorer ou de menacer de dévorer les jeunes et jolies princesses dont les parents avaient eu le tort de défier les divinités : c'est le cas d'Hésionè, fille du roi de Troie Laomédon, qui n'avait pas voulu verser aux dieux Poséidon et Apollon le salaire qu'il leur avait promis pour l'érection des remparts de la cité. C'est aussi le cas d'Andromède, fille du couple royal d'Éthiopie, Céphée et Cassiopée, et dont la mère s'était vantée d'être plus belle que toutes les Néréides réunies. Ces jeunes filles étaient donc exposées pour être dévorées par le monstre, comme on le voit encore dans un certain nombre de contes ultérieurs. Et comme dans ces contes plus récents, les jeunes filles sont régulièrement sauvées par la bravoure chevaleresque de princes charmants qui ont la bonne idée de passer par là au bon moment. Hésionè est ainsi sauvée par Héraclès, de retour de

chez les Amazones, et Andromède par Persée, qui vient juste de tuer la Gorgone Méduse.

L'iconographie du reste stable pendant toute l'Antiquité où il est utilisé pour représenter toutes sortes de montres marins, des plus terribles aux plus débonnaires, comme ceux qui, sous l'empire romain, servent volontiers de monture aux Néréides pour les emmener à la promenade (fig. 15). Mais il connaît une évolution ultérieure un peu surprenante : il prend assez naturellement la place du monstre qui avale Jonas dans l'épisode bien connu de la Bible. Les mosaïques d'Aquilée qui représentent cet épisode dessinent le monstre comme un (fig. 8), tête et corps de dragon, semblable aux monstres marins qui accompagnent Neptune dans ses pérégrinations et à ceux qui attaquent les jeunes filles évoquées ci-dessus. Mais au cours du Moyen-Âge, son image se transforme totalement, et le devient un cétacé, de ce mot qui désigne le groupe des mammifères marins auquel appartient la baleine. Cet animal peut certes avoir un caractère monstrueux par sa taille, et c'est sans doute l'effet qu'il produisait sur les marins qui avaient l'occasion de le rencontrer, mais il n'a plus du tout la même apparence. Peut-être le glissement provient-il d'une réalité géographique : tant que les marins se cantonnaient à la Méditerranée, ils n'avaient guère l'occasion de rencontrer des baleines, ce qui a dû changer lorsqu'ils sont allés naviguer dans les mers nordiques. Des illustrations du Moyen-Âge montrent d'ailleurs la baleine avec des dents qui ressemblent plus à des dents de requins qu'aux fanons des cétacés (fig. 9, 10 et 11).

3. Les Néréides

Dans la mythologie antique (Hésiode, *Théogonie* v. 240-264), les Néréides sont les cinquante filles de Nérée, divinité marine : on considère généralement qu'elles représentent la multitude des vagues qui agitent la mer. Dans les contes modernes, le terme ? désigne la fée, avec sa baguette magique, celle qui protège Cendrillon par exemple. Comment passe-t-on de l'une à l'autre de ces personnalités *a priori* si différentes ?

Dans son énumération des cinquante filles de Nérée, Hésiode ne décrit guère ces nymphes : il se contente de donner le nom de chacune accompagné d'un adjectif. La grande majorité de ces épithètes sont laudatives et évoquent la beauté de ces jeunes femmes, beauté confirmée par quelques anecdotes : Thétis était si belle qu'elle était courtisée à la fois par Zeus et par Poséidon et les deux divinité ne renoncèrent à l'épouser que lorsqu'un oracle eut annoncé que le fils qui naîtrait d'elle l'emporterait sur son père.

Les Néréides grecques sont des personnages qui, comme leur père Nérée, peuvent changer de forme à leur guise. Ainsi l'une des plus célèbres d'entre elles, Thétis, mère d'Achille, usa de ce don de métamorphose pour essayer d'échapper à Pélée, qui venait l'épouser sur l'ordre des dieux. Des vases grecs montrent cette fuite désespérée de Thétis devant l'homme qui lui est promis : sur une célèbre coupe de Peithinos, comme sur d'autres vases (fig. 12 et 13), la déesse est représentée à côté d'animaux qui symbolisent ces transformations.

Par ailleurs, comme le montre également l'histoire de Thétis et Achille, les Néréides, en tant que divinités, connaissent un certain nombre de charmes ou de procédés qui leur donnent une supériorité manifeste vis-à-vis des simples mortels. C'est ainsi que Thétis va s'efforcer de donner l'immortalité à son fils en le trempant dans le Styx. Certes, sa ruse échoue, parce que même les dieux sont soumis au destin et que celui d'Achille était déjà tout tracé : sa mère était en tout cas en mesure de mettre en œuvre un tel procédé magique.

Ce sont sans doute ces diverses possibilités qui ont permis le glissement de sens du mot entre le grec ancien et le grec moderne. Si la fée des contes modernes n'apparaît guère comme un personnage marin, il ne faut pas oublier que dans les contes germaniques, la fée se confond souvent avec l'Ondine ou la Nixe, qui ont un rapport net avec l'eau. En tout cas, la fée a des pouvoirs aussi bien dans le domaine de la transformation (qu'on pense à la citrouille de Cendrillon) que dans celui des formules magiques diverses et variées pour protéger le héros ou l'héroïne : on pensera ici à la forêt qui pousse tout d'un coup pour cacher le château de la Belle au Bois dormant et qui s'écarte aussi facilement devant le Prince Charmant. C'est donc ce pouvoir magique qui permet à la fée d'user de toutes sortes de transformations et de protéger ses favoris qui justifie l'emploi du mot ? pour la désigner.

Enfin, de même que les Néréides, les fées, généralement bienfaisantes, ont parfois des pouvoirs redoutables et peuvent se montrer dangereuses. Ainsi les Néréides, vexées par la prétention de Cassiopée, n'hésiteront pas à condamner Andromède à la plus atroce des morts. De même, la fée oubliée par le père de la Belle au Bois Dormant, transforme les dons offerts par ses compagnes en un véritable enfer. On évoquera aussi le conte intitulé *les Fées*, où deux sœurs rencontrent des fées : celle des sœurs qui est serviable et aimable reçoit le don de faire sortir de sa bouche diamants et pierres précieuses lorsqu'elle parle ; l'autre, envieuse et brutale, est punie par la faculté opposée d'en faire sortir crapauds et serpents.

4. La Gorgone

Dans la mythologie grecque (Hésiode, *Théogonie* v. 270-294), les Gorgones sont trois sœurs, filles des divinités marines Phorkys et Kéto (nous retrouvons le radical de), dont seule la dernière, Méduse était immortelle. Là non plus, Hésiode ne donne guère de description, mais les vases ou les sculptures nous en donnent des représentations nombreuses. Ces trois sœurs étaient le plus souvent représentées (fig. 14) comme des monstres à tête grotesque, nez camus, cheveux entremêlés de serpents, bouche largement ouverte découvrant des crocs impressionnants et parfois munie d'une barbe abondante. Elles possédaient des ailes et le regard de la plus terrible, Méduse, était si pénétrant qu'elle pétrifiait ceux qui la regardaient. D'ailleurs, l'adjectif , apparenté à *gorgone*, qualifiait le regard d'un cheval fougueux, et le verbe signifiait se hâter. Pierre Chantraine[10] note que l'étymologie du mot est inconnue, mais on pourrait peut-être le rapprocher, autant pour la forme que pour le sens, de la racine que l'on retrouve dans la forme verbale , qui signifie « être éveillé » (parfait de , éveiller).

Dans les contes modernes le mot Gorgone sert à désigner la sirène, non pas l'être que les anciens Grecs désignaient par ce mot, être hybride joignant le corps d'un oiseau à une tête de femme, mais la sirène que nous connaissons par les contes scandinaves, à buste de femme et queue de poisson. Ce qui unit les deux variétés de sirènes, et qui peut expliquer le glissement de sens entre les deux termes, c'est la voix charmeuse que l'une et l'autre possèdent, la voix envoûtante qui attire les marins comme Ulysse, ou celle que la petite Sirène d'Andersen sacrifie pour obtenir un corps humain. On pourrait aussi évoquer la Lorelei germanique, qui attire les mariniers par son chant.

La Gorgone, quant à elle, n'avait pas de voix magnifique et n'était pas non plus, la plupart du temps, présentée comme un être hybride. Cependant, elle avait réussi à séduire Poséidon dont elle avait eu le cheval Pégase et le géant Chrysaor. On sait comment le héros Persée fut chargé de tuer ce monstre pour en débarrasser la terre et comment Athéna l'aida dans ce dessein. Une glose d'Hésychius signale d'ailleurs un mot , qui serait l'équivalent d'*Océanides*. L'iconographie de la Gorgone se modifie au cours de l'Antiquité et perd peu à peu son caractère grotesque et effrayant, pour ne retenir qu'un visage agréable, conformément à la version retenue par Ovide (*Métamorphoses* IV 604 à V 249), qui en fait une belle jeune fille victime de la jalousie d'Athéna, qui transforme alors sa chevelure magnifique en serpents. La Lorelei, elle aussi, possède des cheveux magnifiques et les sœurs de la petite Sirène d'Andersen sacrifient leur chevelure pour obtenir un filtre qui délivrera l'héroïne de son sort fatal. Le passage de la forme antique à la forme moderne doit donc s'appuyer sur l'idée de personnage marin, dont l'exis-

10. Chantraine 1968, *s.v.* « ».

tence garde un certain mystère : la représentation pouvait d'ailleurs s'appuyer d'une part sur le triton, monstre hybride avec un buste d'homme et une queue de poisson (fig. 15), d'autre part sur des représentations de Néréide chevauchant des monstres marins (fig. 16).

Une tradition de la Grèce moderne, qui n'apparaît qu'après le *Roman d'Alexandre*, montre la Gorgone hantant les mers et interrogeant les marins perdus dans l'immensité des flots. Cette légende fait de la Gorgone la sœur du roi Alexandre le Grand[11], et le monstre pose une question rituelle : « Alexandre est-il toujours vivant ? » Si le marin errant répond par l'affirmative, il est sauvé, mais dans le cas contraire, il continue à errer sans fin sur la mer.

Cette légende regroupe différents thèmes que l'on retrouve également dans des légendes germaniques : le navire errant à jamais sur les ondes nous fait bien entendu penser à la légende du *Vaisseau fantôme*, dite encore du *Hollandais volant*. Le thème de la question qui conduit à une révélation apparaît dans de nombreuses légendes comme celle du *Roi Pêcheur* du cycle arthurien. Le thème du roi qui vit au-delà de sa mort et qui attend patiemment dans un séjour inconnu de venir rétablir sur terre un règne bien entendu idyllique, apparaît aussi dans de nombreuses contrées : le Portugal, l'Éthiopie avec le Roi Jean, ou encore l'Allemagne avec l'histoire du roi Frédéric Barberousse, mort noyé lors de la troisième Croisade, mais qui est réputé attendre au sein de la terre de venir rétablir l'Empire romain germanique.

Or il y a encore une coïncidence, réelle et avérée celle-ci, entre Alexandre le Grand et Frédéric Barberousse : nous avons dit que ce dernier était mort noyé, et cette noyade s'est produite dans le fleuve Selef en Cilicie, dont le nom antique était le Cydnos ; Alexandre le Grand, lui aussi, lorsqu'il passa auprès de la ville de Tarse, manqua mourir d'une pneumonie contractée à la suite d'une baignade dans ce même Cydnos, dont le caractère impétueux est souligné par les auteurs anciens. Ainsi la vie réelle, tout comme la légende, réunit ces deux grandes figures de conquérants.

Les personnages que nous avons évoqués dans cette communication se rejoignent sur au moins deux points importants : ils sont tous plus ou moins liés à un environnement liquide, ce qui s'explique sans doute par la fascination et l'importance que prend la mer pour ce peuple de marins qu'est le peuple grec. D'autre part, leur pouvoir, dangereux ou bénéfique, est souvent lié au thème du regard.

11. Voir par exemple Kazantzakis 1974.

Sources principales

Le *Mahâbhârata*, traduit du sanskrit par Jean Michel Peterfalvi, Paris, 1985

Callimaque, *Hymne à Artémis*. Texte établi et traduit par Émile Cahen, *CUF*, Paris, 2002

Homère, *Odyssée*. Texte établi et traduit par Victor Bérard, *CUF*, Paris, 1972

Ovide, *Les Métamorphoses*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye, *CUF*, Paris, 2002

Pausanias, *Description of Greece*, traduit en anglais par L. S. Jones, *Collection Loeb*, Cambridge, 1969

Philostrate le Jeune, *Imagines*, traduit par Arthur Fairbanks, *Collection Loeb*, Cambridge, 1960

Hésiode, *Théogonie*. Texte établi et traduit par Paul Mazon, *CUF*, Paris, 1996

Bibliographie

Boardman 1974	John Boardman, *Athenian Black Figure Vases*, Londres, 1974
Boardman 1975	John Boardman, *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*, Londres, 1974
Boardman 1989	John Boardman, *Athenian Red Figure Vases. The classical Period*, Londres, 1989
Boardman 1998	John Boardman, *Early Greek Vase Painting*, Londres, 1998
Cazacu 2004	Matei Cazacu, *Dracula*, Paris, 2004
Chantraine 1968	Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968
Crippa, Zibawi 1998	Maria-Antonia Crippa, Mahmoud Zibawi, *L'art paléochrétien*, Milan-Paris, 1998
Urbscheit 2000	Peter Urbscheit, *Jacques et le Haricot magique*, Zurich, 2000
Kazantzakis 1974	Nikos Kazantzakis, , Athènes, 1974
1978	, Athènes, 1978
Smith 1991	R. R. R. Smith, *La sculpture hellénistique*, Londres, 1991
Trendall 1989	Arthur Dale Trendall, *Red Figures Vases of South Italy and Sicily*, Londres, 1989

Fig. 1 : Cadmos et le Serpent, lekanis par le peintre Astéas
(d'après Trendall 1989, fig. 359).

Fig. 2 : Héraclès au Jardin des Hespérides, hydrie par le Peintre de Meidias
(d'après Boardman 1989, fig. 287).

Fig. 3 : Aveuglement de Polyphème, amphore protoattique par le Peintre de Polyphème (d'après Boardman 1974, fig. 1).

Fig. 4 : Aveuglement de Polyphème, cratère protoargien (d'après Boardman 1998, fig. 216).

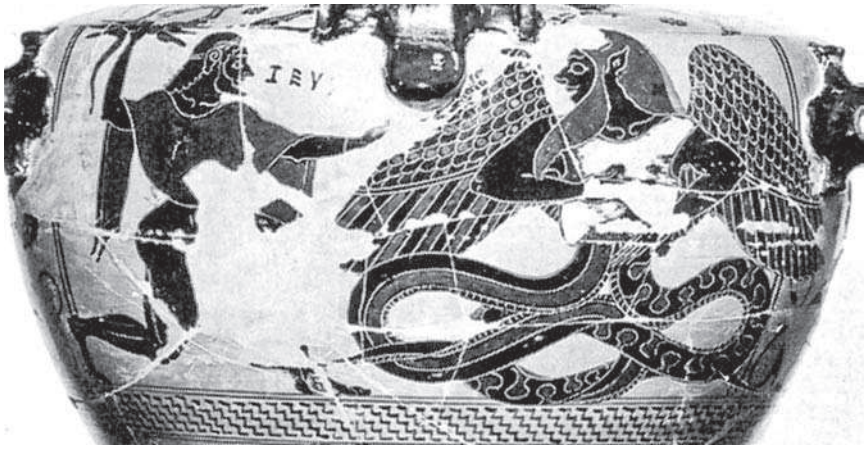

Fig. 5 : Zeus et Typhon, hydrie chalcidienne par le Peintre des Inscriptions (d'après Boardman 1998, fig. 473-1).

Fig. 6 : Un géant affronté à Artémis, frise du Grand autel de Pergame (d'après Smith 1991, fig. 196-4).

Fig. 7 : Héros affronté au kétos, hydrie de Caeré, par le peintre de l'Aigle (d'après Boardman 1998, fig. 496).

Fig. 8 : Jonas et la baleine, mosaïque de la basilique d'Aquilée (d'après Crippa, Zibawi 1998, pl. 41-42, détail).

Fig. 9 : Jonas avalé par la baleine, Cleveland Museum of Art (d'après Crippa, Zibawi 1998, fig. 84)

Fig. 10 : Baleine, chapiteau de la cathédrale de Metz
(d'après *Dossier de l'Art* 103 [décembre 2003-janvier 2004], p. 67).

Fig. 11 : Jonas et la baleine, mosaïque de la cathédrale de Ravello
(d'après *Dossiers d'Archéologie* 299 [décembre 2004-janvier 2005], p. 53).

Fig. 12 : Pélée et Thétis, coupe attique par le peintre Peithinos
(d'après Boardman 1975, fig. 214-1).

Fig. 13 : Néréide et satyre, œnochoè attique par le Peintre de Dutuit
(d'après Boardman 1975, fig. 207).

Fig. 14 : Gorgone, assiette rhodienne (CSR) de Camiros
(d'après Boardman 1998, fig. 297).

Fig. 15 : Triton, amphore dite vase de Northampton
(d'après Boardman 1998, fig. 485-1, détail du col).

Fig. 16 : Néréide sur un monstre marin, cratère à volutes du Peintre de De Schulthess
(d'après Trendall 1989, fig. 198).

LA « DRAKONDOCTONIE » DANS LA LITTÉRATURE NÉOHELLÉNIQUE

Tatiana Milioni
Université Kapodistrias, Athènes

Résumé **–** Plusieurs mythes de la mythologie grecque antique subsistent encore de nos jours dans la culture populaire sous différentes variantes. Le fondateur de l'étude du folklore néo-hellénique, N.G. Politis, a incité les auteurs de son époque à utiliser dans leur œuvre ce matériau dans le but de promouvoir la continuité du peuple grec. En effet, la Nouvelle École d'Athènes (1880-1900) présente de nombreuses œuvres dans lesquelles des éléments de la culture populaire sont intégrés. Un des thèmes mythologiques déjà présents dans l'Iliade est celui de la *drakontoktonie* (la mise à mort des dragons) qui est parvenu jusqu'à nous sous différentes formes (mythe de Bellérophon, de Persée, d'Apollon, etc. et, à la période chrétienne, de Saint-Georges ainsi que différentes chansons populaires). Malgré cela, le mythe de la *drakontoktonie* a été généralement peu exploité par les écrivains. Nous en retrouvons cependant un usage parabolique dans des vers de Yannis Ritsos, une variation dans une nouvelle de Stratis Myrivilis et une version populaire intéressante dans une nouvelle de Christoforos Milionis.

Περίληψη **–** Πολλοί μύθοι της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας επιβιώνουν ακόμη ως τις μέρες μας στον λαϊκό πολιτισμό με διαφορετικούς τρόπους. Ο ιδρυτής της νεοελληνικής λαογραφίας, Ν. Γ. Πολίτης, παρότρυνε τους δημιουργούς της εποχής του να χρησιμοποιήσουν στο έργο τους αυτό το υλικό με στόχο την προώθηση της συνέχειας του ελληνικού λαού. Πράγματι, η Νέα Αθηναϊκή Σχολή (1880-1900) παρουσιάζει πολυάριθμα έργα στα οποία εντάσσονται στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού. Ενα από τα μυθολογικά θέματα το οποίο εμφανίζεται ήδη στην Ιλιάδα και φθάνει ως εμάς με διαφορετικές μορφές είναι η *δρακοντοκτονία* (μύθος του Βελλεροφόντη, του Περσέα, του Απόλλωνα, κλπ. και, κατά

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 345-356
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 345-356

την χριστιανική περίοδο, του Αγίου Γεωργίου όπως και διάφορα δημοτικά τραγούδια). Παρ' όλα αυτά, οι συγγραφείς δεν αξιοποίησαν ιδιαίτερα τον μύθο της *δρακοντοκτονίας*. Ωστόσο, θα βρούμε μια παραβολική χρήση σε στίχους του Γιάννη Ρίτσου, μια παραλλαγή σε ένα διήγημα του Στράτη Μυριβήλη και μια ενδιαφέρουσα λαϊκή εκδοχή σε ένα διήγημα του Χριστόφορου Μηλιώνη.

Le sujet de la *drakondoctonie*, c'est à dire le meurtre d'un être monstrueux et nuisible, est très répandu, sous diverses formes, presque chez tous les peuples européens. Il s'agit d'un sujet mythologique ancien, que l'on rencontre déjà dans le monument écrit le plus ancien de l'Europe, l'Iliade, dans laquelle il s'insinue, paraît-il, provenant de la tradition populaire mythique, étant donné que son caractère digressif dans le récit est bien clair.

Dans les vers Z118 et suivants de l'Iliade, l'Achéen Diomède, fils de Tydée, roi d'Argos, se prépare à se battre en duel avec Glaucos, fils d'Hippolochos, originaire de Lycie, allié des Troyens. Selon les coutumes, Diomède provoque son rival pour lui faire dire avant de mourir de son javelot, qui il est et d'où il tient sa lignée. Glaucos lui répond avec les vers connus, pleins de mélancolie sur le sort humain :

Τυδε?δη μεγάθυμε, τ] γενεήν ρεείνεις;
ίη περ φύλλων γενεή, τοίη δ ; κα; νδρών.
φύλλα τ ; μ ν τ' [νεμος χαμάδις χέει, [λλ δ ; θ' {λη
τεηλεθόωσα φύει, [αρος δ' πιγίγνεται {ρη...

Ensuite il lui parle de son origine. Il y a, lui dit-il, dans le fond de la mer Argolide, une ville, Efira (Corinthe) dont Sisyphe était le roi dans les anciens temps. Glaucos était son fils et le fils de celui-ci était Bellérophon, un très beau jeune homme. Corinthe, à cette époque, était soumise à Proetos, le roi d'Argos. Une fois, Bellérophon se rendit chez Proetos ; quand la femme de ce dernier, Antéia, le regarda, elle fut séduite par sa beauté et voulut le faire sien. Bellérophon refusa, par honnêteté envers son hôte Proetos[1]. Antéia se vengea de lui en l'accusant auprès de son époux d'avoir voulu la séduire. Proetos envoya Bellérophon chez son beau-père Iobatès, roi de Lycie, en Asie Mineure. Bellérophon portait une lettre (une plaque scellée) avec des gravures qui insinuaient que Bellérophon devait être tué. Iobatès pour l'exterminer le soumit à diverses épreuves : tuer la Chimère, chasser les Solymes qui avaient envahi son royaume, battre les Amazones. Comme Bellérophon vint à bout de toutes ces épreuves, Iobatès comprit qu'il avait une origine divine et, au lieu de le tuer, lui donna comme épouse une de ses filles.

1. On trouve un récit semblable dans l'Ancien Testament pour Joseph et la femme de Petefris.

Ce qui nous intéresse dans ce récit est le premier exploit de Bellérophon, le meurtre de la Chimère. Homère nous raconte par la bouche de Glaucos que Iobatès donna l'ordre de tuer l'invincible Chimère, dont l'origine était divine : lion par devant, serpent derrière, sur un corps de chèvre. De sa bouche sortaient des flammes. En suivant les signes des dieux, Bellérophon la tua. D'autres nous informent que Bellérophon la tua monté sur un cheval ailé, Pégase, qu'il avait dompté à Corinthe. Et retenons que le serpent (όφις) dans l'antiquité et chez Homère s'appelait δράκων, mot qui survécut dans le néo-grec comme δράκοντας et δράκος[2].

… α τάρ πε; σ μα κακ ;ν παρεδέξατο γαμβρο
πρ τον μ ν α Χίμαιραν μαιμακέτην { κέλευσε
πεφνέμεν. }δ' ρ' ν θείον γένος ο δ' νθρώπων,
πρόσθε λέων, [πιθεν δ ; δράκων, μέσση δ ; χίμαιρα,
δειν ;ν ποπνείουσα πυρ ;ς μένος α θομένοιο.
Κα; τ ;ν μ ;ν κατ π φυε, θεών τεράεσσιν πιθήσας.
Δε τερον δ ; Σολύμοισι μαχήσατο…

Nous avons commencé par le mythe de Bellérophon parce que nous le rencontrons dans un récit direct et complet. Pourtant, dans la mythologie antique nous trouverons une foule d'autres exploits, semblables, considérés comme des variantes du même mythe, des meurtres d'êtres monstrueux comme celui de Python par Apollon à Delphes, de l'Hydre de Lerne par Hercule, du Minotaure par Thésée, du monstre marin ( ) par Persée pour la libération d'Andromède. Souvent ces récits sont liés à des lieux précis.

Dans les temps chrétiens, ces mythes ont été adaptés aux nouvelles données de la religion, comme cela arrive avec d'autres sujets. Ce sont maintenant les Saints qui exécutent des exploits semblables à ceux de l'antiquité. Dans la vie des saints, nombreuses sont les traditions pour les *drakondoctonies*, dont les lieux sont connus par le peuple jusqu'à nos jours. En particulier, la *drakondoctonie* a été annexée aux récits relatifs à Saint Georges. On rencontre sa représentation tout au long de l'hagiographie byzantine jusqu'à aujourd'hui. En Épire même, près du village St. Georges, sont préservées les ruines de l'aqueduc romain du fleuve Louros qui alimentait l'antique Nicopolis. Le récit a été adapté à cet endroit précis : les paysans y montrent un grand rocher perforé, au bord du précipice, par où, dit-on, serait passé Saint Georges, à cheval, pour sauver la fille du roi du *drakon*.

Bien sûr ce même sujet se rencontre dans la peinture occidentale. Je pense par exemple au fameux tableau de Paolo Uccello conservé au Musée Jacquemart-André à Paris – près de l'ouverture d'une grotte, le saint est représenté en chevalier richement vêtu qui frappe de sa lance le *drakon*, un monstrueux serpent ailé à pattes de lion, dont la gueule crache des flammes ; tout près, une princesse est représentée, offerte au monstre pour l'apaiser – ou encore à la toile du Caravaggio

2. Stilpon Kyriakidis, *Le folklore grec* A', Athènes, 1965, p. 185.

à la Villa Borghèse de Rome, où le Christ transperce le serpent en présence de Sainte Anne et de la Vierge.

Nicolas Politis[3], fondateur des études folkloriques néohelléniques, s'est penché sur la drakondoctonie de Saint Georges et de Persée, avec des références à d'autres mythes antiques et modernes sur le même sujet : « Un épisode de la Vie de Saint Georges, le meurtre du drakon en train de dévorer une fille de roi, sauvé à travers les récits oraux et les chansons populaires, est d'une grande importance parce qu'en examinant ces récits, on peut trouver l'explication des nombreux mythes anciens ». Politis met encore la représentation de Saint Georges en relation avec d'autres images analogues de Bellérophon. « Réellement, remarque-t-il, les images anciennes représentant Bellérophon tuant la Chimère, présentent une ressemblance impressionnante avec les images de Saint Georges en train de tuer le drakondas »[4]. Soulignons que le mythe a été conservé sous la forme de chansons populaires en diverses variantes et avec une diffusion géographique remarquable.

Ces chansons font partie des Ballades, sorte de chansons narratives à sujet mythologique, considérées comme la plus ancienne strate des chansons populaires grecques. La ballade Yannis et Drakondas par exemple est une ballade provenant de Corfou[5] :

Γιάννης και Δράκοντας

Εψές αργά ψιχάλιζε κι ο Γιάννης ετραγούδα.
Του πήρε ο αέρας τη φωνή στου Δράκοντα την πόρτα.
- Γιατί διαβαίνεις πάουρα και τραγουδάς πανώρια;
Ξυπνάς τ' αηδόνια στις φωλιές, τ' άγρια πουλιά στους κάμπους,
ξυπνάς κι εμέ το Δράκοντα με τη Δρακόντισσά μου,
πόχω τον ύπνο αγοραστό και βαριοπληρωμένο.
- ΄Ασε με, Δράκο να διαβώ κι άσε με να περάσω,
κάνει ο βασιλιάς χαρά, κάνει του γιού του γάμο
κι ως τό'χω που με κάλεσε για να τσου στεφανώσω,
και μ' έχουν για τραγουδιστή, για να τους ξεφαντώσω.
- Σαν ποιόνε βάζεις μάρτυρα, σαν ποιόνε βάζεις πιέτζο;
- Ποιόνε να βάλω μάρτυρα, ποιόνε να βάλω πιέτζο;
- Τον ήλιο βάλε μάρτυρα και το φεγγάρι πιέτζο,
τ' άστρι και τον αυγερινό, όσο να πας και νά 'ρθεις.
Κι ο Γιάννης επαράργησε κι ο Δράκοντας φωνάζει:
- Φάγα τον ήλιο το μισό και το φεγγάρι ακέριο.
Νά σου κι Γιάννης έφτακε στους κάμπους καβαλάρης
και πίσω από τη σέλα του ένα όμορφο κορίτσι.

3. Nikolas Politis, *Persée et Saint Georges, Calendrier Attique*, Athènes, 1872, p. 144-193.
4. *Ibid.*, p. 188.
5. Ghiorgos Ioannou, *Nos chansons populaires*, Athènes, 1966, p. 50-55.

κι ο Δράκοντας ποκρίθηκε, τον τέτοιο λόγο λέει:
- Καλώς το Γιάννη, γιόμα μου, το Γιάννη δειλινό μου
και τ' όμορφο κορίτσι του να είναι τ' απόδειπνό μου.
Κι ο Γιάννης αποκρίθηκε, τον τέτοιο λόγο λέει:
- Σπαθίν έχω για γιόμα σου, κοντάρι δειλινό σου,
Κι ένα μαχαίρι κοφτερό, να κόβει το λαιμό σου.
- Μα δε μου λες, μπρε Γιάννη μου, πούθε γενιοκρατιέσαι;
Η μάνα μου είν' η αστραπή, κι αφέντης μου είναι ο βρόντος,
κι εγώ το αστροπέλεκο, που καίω τους Δρακόντους,
- Σύρε, Γιάννη μου στο καλό και στην καλή την ώρα,
Και πάλι ματαγύρισε, να κάμουμε ένα γιόμα,

Qui donc passe dans la nuit en chantant
réveillant les rossignols dans les nids et les génies dans les rochers
réveillant aussi une Drakissa dans les bras du Drakos?
Le Drakos se met fort en colère et crie dans sa fureur :
« Qui donc est là qui va chantant, car je veux le manger! »
« O laisse-moi, Drakos, laisse-moi aller, laisse-moi encore cinq jours
car dimanche je me marie ; lundi, c'est la fête des noces
et le mardi, de bon matin, je dois ramener dans ma maison la mariée ».
Le soleil s'est couché, a disparu complètement, puis la lune, elle aussi, s'est éteinte
et l'étoile du matin si brillante va maintenant vers son déclin (2)
« O toi qui viens, sois le bienvenu, tu seras mon dîner et mon souper aussi! »
« Tu dîneras de pierres et tu auras des pierres pour ton souper
car je suis le fils de l'Eclair et elle est la fille du Tonnerre! »
«Va ton chemin, mon petit Yannis, bonne chance à toi, et emmène aussi ta femme ! »

Dans cette ballade que N. Politis met en relation avec le meurtre de Python par le cithariste Apollon, survient à la fin la réconciliation du cavalier avec le *drakon*. Dans une autre ballade de Thrace, la κερα-Βδοκιά[6] (Kera-Vdokia), le *drakon* empêche l'eau d'aller au château et exige en revanche de faire sienne la κερα-Βδοκιά qui chante « comme le rossignol ». Cette ballade se termine comme la précédente à la différence que le rôle du jeune homme est rempli par κερα-Βδοκιά. J'ai cité aussi cette ballade, pour montrer d'une part la diffusion de cette chanson populaire, de Corfou à la Thrace, d'autre part la variété des motifs particuliers dans sa composition.

Notons que dans les chansons populaires que je viens d'évoquer, *drakondas* (serpent) a été remplacé par *drakos*[7]. Souvent, les notions sont confondues, à cause, évidemment de l'appellation commune. Elles sont remplacées par l'appellation στοιχειό (le génie), comme dans la chanson de Kourenta de la collection d'Ara-

6. *Ibid*., p. 51-52.
7. Voir P. Aravantinos, *Chansons Epirotes*, Athènes, 1880, p. 268-273.

vantinos d'où elle est passée dans la collection Hassioti.

Το στοιχειό και ο ανδρειωμένος

Στης Αϊ Μαρίνας τα βουνά, στης Εριβοιάς τους κάμπους,
εκεί που πέντε δεν πατάν και δέκα δε διαβαίνουν
εγώ μονάχος πέρασα πεζός κι αρματωμένος
με τετραμίδες στο σπαθί και φούντες στο ντουφέκι.
Εξήντα δράκους σκότωσα κι εξήντα λαβωμένους,
μον' πέτυχα κι ένα στοιχειό σε μια ψηλή ραχούλα,
πού 'χε σταυρό στα κέρατα, φεγγάρι στα καπούλια
σειέται και σειώνται τα βουνά, σειέται και σειώνται οι κάμποι
ταράζει τα ποδάρια του, τα δέντρα ξεριζώνει,
στριγκιά φωνήν εφώναξε, βογκάν βουνά και ράχες
- Εδώ που πέντε δεν πατάν και δέκα δε διαβαίνουν
τι χάλευες μονάχος σου πεζός κι αρματωμένος;...

Le génie et le brave

Sur les montagnes de Sainte Marina, dans les champs là où cinq hommes ne foulent pas la terre d'Erivoias et dix ne marchent pas. Moi seul, j'y ai passé ayant l'épée décorée. J'ai tué soixante dragons et blessé soixante. J'ai atteint même un stoicheio sur une pente élevée. Il portait sur les cornes la croix, sur son arrière-train la lune. Il bouge et les montagnes bougent aussi, il bouge et les champs bougent aussi, il agite ses pieds, il déracine les arbres, il pousse un cri strident et les collines gémissent. – Là, où cinq ne foulent pas la terre et dix ne passent pas. Que voulais- tu là seul, à pied et armé ?

Il est aussi important de mentionner que dans une ballade chypriote, celui qui passe est Dighénis, alors que le monstre est le Crabe (Κάουρας). Tout ceci concerne les survivances et les transformations du mythe antique dans l'hellénisme moderne.

Il est bien connu que dès le début de la décennie de 1880, la Nouvelle École Athénienne apparaît dans la littérature grecque et cultive une nouvelle tendance dans la prose, nommée étude de moeurs (ηθογραφία). Souvent les écrivains de cette « École » suivent de près les instructions de N. Politis quant à l'exploitation des éléments folkloriques, dont plusieurs sont encore vivants et fonctionnels dans la société grecque encore rurale. Le but était centré sur la nation et conforme aux idéaux de l'époque. D'ailleurs, la nation grecque qui avait conquis la liberté tout récemment, devait renouer avec son passé et démontrer sa continuité. Quant à l'influence de ces tendances, une étude anonyme publiée en 1909 dans la revue francophone de Paris L'Hellénisme, est très caractéristique[8] :

8. S.S., « Les survivances païennes dans la poésie populaire grecque », *L'Hellénisme*, t. B', VI, 2, Paris, 1909, p. 407, d'où sont également extraits les textes traduits de *Yannis* et de *Drakondas*.

> Ces quelques poèmes choisis au hasard parmi ceux qui sont le plus répandus en Grèce nous semblent démontrer mieux que ne pourrait le faire la prose la plus autorisée combien l'inspiration antique et demeurée vivace au fond de l'âme populaire, perpétuant à travers les siècles le caractère national. Ce caractère influencera bientôt, nous en sommes convaincus, toutes les manifestations de l'esprit hellénique retrempé aux sources fécondes du génie populaire, celui-ci pourra seul lui inspirer une littérature vraiment originale, dégagée de toutes les influences étrangères qui jusqu'à ces derniers temps encore, ont entravé l'œuvre de renaissance dans le domaine des lettres et des arts.

Bien qu'on trouve d'autres traditions populaires et mythes dans plusieurs œuvres de cette époque, le mythe de la *drakondoctonie* n'est pourtant pas passé dans la prose des écrivains de l'École Athénienne. En revanche, on en trouve une répercussion dans la référence parabolique du plus jeune poète Yannis Ritsos (1909-1997) dans les vers des *Δεκαοχτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας* (*Dix-huit menues chansons de l'amère patrie*) dont la mise en musique par Mikis Théodorakis est très connue par ailleurs :

> Ne pleure pas la Romiossini (Grécité). Là où elle va s'éteindre,
> avec le couteau aux os et la courroie au cou,
> là-voilà qui prend son vol dès les racines et rajeunie
> transperce le monstre avec la lance du soleil.

On rencontre une référence plus concrète dans la nouvelle de Stratis Myrivilis *Βασίλης ο Αρβανίτης*[9] et une version intéressante du mythe dans la nouvelle du prosateur moderne Christoforos Milionis, intitulée « Ακροκεραύνεια » dans son livre qui porte le même titre[10]. Ce sont ces deux références qui vont nous occuper ci-après.

Stratis Myrivilis est l'un des plus remarquables écrivains de l'Entre-deux-guerres. Originaire de Lesbos, il prit part comme volontaire aux guerres balkaniques et ses expériences lui donnèrent la matière de ses premiers livres et surtout de *La vie dans le sépulcre*, considéré comme le plus représentatif. Intégré dans les œuvres antimilitaristes de l'époque, dans la lignée de Remarque et de Henri Barbusse, il dispose d'un style personnel qui combine le réalisme avec les tons lyriques. Au chapitre III du livre *Βασίλης ο Αρβανίτης* on est transporté dans un village de Lesbos. Le héros Vassilis est un adolescent et joue avec les autres enfants de son âge.

Vassilis l'Arvanitis

> Soudain un de ses compagnons poussa un cri et montra vers les tuiles du toit : Regarde, regarde! Tous se tournèrent, furent pétrifiés en regardant. Les vieilles tuiles bougeaient comme des écailles, se déplaçaient avec bruit, l'une après

9. Stratis Myrivilis, *Vassilis l'Arvanitis*, Athènes, 1944.
10. Christoforos Milionis, *Akrokeravnia,* Athènes, 1986.

> l'autre, sur le toit. Ensuite, un immense serpent commença doucement à sortir d'en bas. Il souleva les tuiles avec sa tête et apparut peu à peu à la surface. Cela sortait, sortait, ça n'en finissait pas. Finalement il s'enroula, prit ses aises et jouissait du soleil.
>
> Vassilis était alors un gars de seize ans, yeux bleus, cheveux frisés, au moment où la moustache commençait à suer. Il saisit dans les buissons un bâton à la pointe revêtue de fer comme une lance (*baltas* – on les appelait). Tout de suite il courut à la maison.
>
> Le père était absent, travaillait aux champs, la mère enfournait du pain. Sans s'adresser à personne, il ouvrit les portes, poussa la servante, monta à l'étage, passa par une trappe sous le toit. Une fois dedans, il poussa de son dos et décloua les poutres; il fit un trou dans le toit et sortit sur les tuiles. Là il engagea la lutte contre le serpent. Ce dernier comprit que l'ennemi était méchant. Il se rua furieux, contre l'enfant qui le battait avec la lance. Tantôt il essayait de partir, tantôt il retournait droit. Il dressait la tête, jetait la langue et sifflait en colère... Sa queue sifflait comme un fouet, et déchirait l'air avec puissance. Les tuiles se brisaient en mille morceaux.
>
> À un moment l'enfant glissa, peu s'en fallut qu'il ne tombe. Il s'appuya à l'extrémité du toit. Vassilis traînant, sournoisement comme le lézard monta, s'agenouilla, de nouveau, sur le toit. Il saisit la lance et se rua. Le serpent trouva du temps, il avait commencé à se faufiler. Il le saisit, enroula dans la main gauche la queue et le tira, frénétiquement. Le serpent fut contraint de sortir la tête, Vassilis le cloua sur place et le jeta dans la rue...
>
> Les voisins mesurèrent le serpent, un monstre de huit jambes d'homme pour la longueur, une tête pareille à une chatte. La mère jugea la situation en tant que grave. Il ne fallait pas tuer Mamouri, même si les enfants en étaient effrayés. C'était le bon génie de la maison. Elle appela le pope, fit la bénédiction et avec une branche de basilic arrosa tous les recoins.

Voici l'incident dans le conte de S. Myrivilis, qui rappelle de près le mythe de la *drakondoctonie*, bien qu'il ne s'y réfère pas formellement. On souligne l'image de l'enfant sur le toit, qui pique le monstre avec la lance et on constate que les dernières remarques de la mère de Vassilis font remonter le thème à la région de la mythologie populaire, mais aussi à un niveau métaphysique. On voudrait aussi ajouter que Vassilis Arvanitis exprime un héroïsme intégral, en tant qu'objectif en soi qui se trouve au delà du bien et du mal.

Au contraire, dans la nouvelle « Akrokeravnia » de Christoforos Milionis on a une transposition d'une ballade locale de la *drakondoctonie*, qui présente un intérêt particulier, non seulement pour les éléments partiels qui la composent, mais aussi à cause de la manière utilisée par l'écrivain. Mais pour cela il est nécessaire de donner quelques informations de manière à s'apercevoir comment la légende fonctionne dans le contexte.

Christoforos Milionis, natif d'un village près de Ioannina en Épire, est un des

représentants les plus caractéristiques de la seconde génération d'après-guerre qui se présente dans les lettres au début de la décennie de 1960. Le thème central de ses œuvres principales est l'expérience de la deuxième guerre mondiale, de la guerre civile, de la guerre froide, sous l'optique d'une génération qui, sans y prendre part, en subit les effets.

Akrokeravnia qui donne son titre au livre est une chaîne de montagnes en bordure du littoral de l'Épire du Nord, région qui aujourd'hui appartient à l'État albanais mais qui est habitée par une population majoritairement grecque, comme dans l'antiquité ; c'est là que se situaient les villes grecques d'Apollonia et de Bouthrotos. Cette chaîne de montagnes commence au cap Stylos, en face de l'extrémité nord de Corfou ; elle comprend les montagnes de Chimara et Mouzina et s'étend jusqu'à Mourgana, dont une partie appartient à la Grèce. Ces montagnes-ci constituent le premier massif que les nuages rencontrent en venant de la mer Ionienne. Il en résulte des orages violents, d'où l'appellation « Akrokeravnia », « les pics aux foudres ». Horace les mentionne dans son ode intitulée « Ad navem qua vehebatur Vergilios Athenas perficiscens »[11] :

> Quem mortis timuit gradum
> qui siccis oculis monstra natantia
> qui vidit mare turbidum et
> infamis scopulos Acroceraunia ?

Ces vers d'Horace sont le leitmotiv de la nouvelle de Milionis. Mais pour l'écrivain, qui est né et a vécu dans une région frontalière de l'Épire, tournée vers l'Occident et qui regarde ces montagnes, Akrokeravnia, sur toute leur longueur, ils ont un contenu empirique. Siège des foudres et des orages, c'est aussi le lieu par lequel est entrée l'armée de Mussolini en 1940. C'est le théâtre de batailles violentes durant la guerre italo-grecque ainsi que durant la période de l'occupation allemande. C'est encore là, dans le massif montagneux de Mourgana, qu'ont eu lieu les batailles féroces d'une guerre civile atroce qui a marqué l'histoire contemporaine de la Grèce. L'écrivain met en relation un mythe local de *drakondoctonie* avec ces événements précis. Je cite ce passage du récit :

Akrokeravnia

> Mais quand la guerre est venue, la nuit se remplit d'éclairs, de tonnerres de canon et d'avions qui survolaient et faisaient trembler le pays, parfois plongeaient et balayaient les toits avec les mitrailleuses. Des feux qui flambaient tantôt dans un village tantôt dans un autre. L'oncle Nicolas portait maintenant des pantoufles de peau de chèvre – les pantoufles de Constantinople étaient usées.
>
> Il faisait brouter cinq à six moutons dehors la clôture de Saint-Nicolas. C'est là qu'il le rencontrait, assis sur l'herbe, adossé au mur. Il avait la barbe blanche qu'il coupait avec les ciseaux et le peigne. Il se couchait à côté de lui et celui-ci

11. Horace, *Odes*, I, 3, v. 17-20.

> lui parlait d' Akrokeravnia, les montagnes de Mouzina, qui s'étalaient en face, et d'où descendaient les averses. « Mouzin adan gueli or » disait le Turc. Cette ligne qui traînait de colline en colline, jusqu'où le regard ne pouvait l'atteindre, c'était la route du drakos qui mangeait les passants. Un vieillard est passé avec l'âne chargé, l'amadou allumé, qui brûlait doucement. Drakos avala l'âne avec la charge et quand le feu commença à le brûler, il courut au fleuve de Bidrista et cria : « Où es-tu la mer qui m'a engendré ? et ma soeur Bidrista ? »
>
> Les éclairs et les tonnerres qui se déchaînent par intervalle là-bas, proviennent du drakos. Et la guerre, c'est de là qu'elle vient.

Cette variante du mythe, à ma connaissance, n'a pas été écrite. Il est clair que l'écrivain la reçoit de la tradition orale locale, encore vivante à l'époque à laquelle remonte le récit – et peut-être encore aujourd'hui. Cette version conserve certains motifs du mythe-archétype, bien qu'elle connût d'importantes modifications. Les éléments conservés sont :

– le drakos est un serpent, qui mange les passants ;
– il a une origine surnaturelle : la mer est sa mère et le fleuve de Bidrista est sa sœur. C'est donc un génie (στοιχειό) qui a une relation avec l'eau, comme le monstre marin que Persée a tué mais aussi le drakos de la source dans le mythe de Saint Georges ;
– il guette sa proie près de la Source : le fleuve de Bidrista prend sa source près du village de Mouzina ;
– le drakos est exterminé par un passant sur un âne.

Les éléments qui ont été modifiés :

– il n'y a pas de princesse ni de belle fille ;

– le *drakos* n'est pas tué par un cavalier mais par une ruse de paysan : il tire son âne, chargé d'amadou qui brûle doucement. Le *drakos* avale l'animal entier et l'amadou allumé lui brûle les entrailles.

La dégradation du mythe est évidente : le cavalier richement vêtu a été supplanté par le paysan, l'impétueux cheval blanc par l'ânon, la bravoure par la ruse. Je rappelle que la région n'a été libérée du joug ottoman qu'en 1913, grâce à l'armée grecque ; d'où la phrase : « Mouzin adan gueli or, disait le Turc », la pluie vient de la Mouzina. On est passé évidemment de l'époque héroïque à une époque où les gens s'efforcent de survivre non grâce à leur bravoure mais grâce à leur intelligence.

– sur la montagne, dit-on, se distinguent encore les traces du *drakos*. En plus les éclairs et la foudre qui viennent de ces endroits-là sont les cris du drakos. Le mythe acquiert maintenant un caractère causatif, qui explique certains phénomènes locaux.

L'écrivain, à travers l'imagination de son héros, lie le mythe à son expérience personnelle, toute récente, également terrible, comme les tem-

pêtes : l'expérience de la guerre. C'est pourquoi la guerre – thème central du livre – est liée non seulement aux phénomènes naturels sauvages mais en plus, elle aussi, acquiert un caractère archétypal, elle est intégrée dans la très ancienne expérience humaine.

De ce qui précède ressort, me semble-t-il, non seulement la survivance des mythes très anciens jusqu'à nos jours mais encore ceci : que ces mythes peuvent nourrir, même aujourd'hui la création artistique. Non pour servir des visées ethnocentriques, comme à l'époque de N. Politis. D'ailleurs les études modernes ont démontré que les mythes populaires, d'habitude, dépassent les frontières nationales et nous vivons une époque où le dépassement des limites politiques est présenté comme un postulat, qui à un grand degré, commence à se réaliser. Mais en parallèle, le nivellement culturel avance à un rythme accéléré et il en résulte une production massive, clônée même dirais-je.

Le recours à la mythologie locale ajoute à la littérature non seulement une couleur particulière mais aussi une profondeur et une représentativité comme vous vous en êtes aperçus, d'après les brefs exemples précités.

THE SEA IN THE GREEK FOLK SONGS
PRELIMINARY REMARKS ON A WIDE TOPIC

Eri Stavropoulou
School of Philosophy, University of Athens

Résumé – Dans cette étude sont examinées les chansons populaires grecques ayant comme thème la mer et la vie des marins. Il est souligné que les textes s'y rapportant sont beaucoup moins nombreux que ceux où la vie de la Grèce continentale est représentée et qu'il n'y a pas de chansons faisant l'éloge des héros des combats marins comparables à celles qui ont été écrites à propos des klephtes. Il est montré en outre la présence importante de l'élément amoureux ainsi que du danger en tant que thème inhérent au voyage maritime. Bien que dans la chanson populaire les marins apparaissent d'une manière presque toujours positive, ni les lieux étrangers ni les richesses que les voyages apportent ne sont mis en évidence. Enfin, la vie marine semble avoir donné très peu de symboles aux chansons populaires, étant donné que les chansons marines se présentent de façon assez réaliste.

Περίληψη – Στην εργασία αυτή εξετάζονται τα ελληνικά δημοτικά τραγούδια που έχουν ως θέμα τη θάλασσα και τη ζωή των θαλασσινών. Υπογραμμίζεται ότι τα σχετικά κείμενα είναι πολύ λιγότερα από τα δημοτικά τραγούδια στα οποία παρουσιάζεται η ζωή στην ηπειρωτική Ελλάδα και ότι δεν υπάρχουν τραγούδια που να επαινούν τους ήρωες των θαλασσινών αγώνων αντίστοιχα με εκείνα που έχουν γραφτεί για τους κλέφτες. Επισημαίνεται ακόμη η έντονη παρουσία του ερωτικού στοιχείου, καθώς και του θέματος των κινδύνων που ενυπάρχουν σε ένα θαλασσινό ταξίδι. Αν και στα δημοτικά τραγούδια γίνεται σχεδόν πάντα θετικός λόγος για τους ναυτικούς, δεν προβάλλονται ούτε οι ξένοι τόποι ούτε τα πλούτη που φέρνουν τα ταξίδια. Τέλος, η θαλασσινή ζωή φαίνεται να έχει δώσει ελάχιστα σύμβολα στα δημοτικά τραγούδια, καθώς τα θαλασσινά τραγούδια παρουσιάζονται αρκετά ρεαλιστικά.

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 357-366
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 357-366

Greece, among the Mediterranean countries, has the longest shores, due to the number of its islands. For thousands of years Greek people have been travelling around the world, becoming fishermen, merchants, soldiers, sailors, pilgrims, emigrants, scholars. The Mediterranean sea was working for them as a bridge that connects East and West. On the other hand, for many centuries the sea was the path through which pirates invaded in order to ransack the conquested places, to destroy villages and win fortunes. Furthermore, even if we speak about earlier times, there are only a few places in Greece where people had no connection to the sea or had no idea of what it really was. Besides, let us not forget a typical Greek hero, the mythical cunning Ulysses, whose sea adventures are praised by Homer.

We assume that the importance of the sea in the life of the Greek people is presented in Greek literature. Yet one of the reasons for choosing this specific subject was the following remark made by the poet George Seferis about Erotokritos, the verse romance of the 17th century written by Vitsentzos Kornaros in the island of Crete: "*When I compare some of his country-life scenes to his descriptions of the sea, I am about to believe that the poet of Erotokritos was not an islander.*"[1] So if in this poem of ten thousand verses the sea is presented only metaphorically or as a symbol, what is the impact of the sea in the folk songs? The demotic songs, as we call them, that "represent" the life and the historical adventures and express the miseries, the desires, the soul of the Greek people, occupy a very special place in modern Greek literature, not only because they give an outlet to the people's creative urge but also thanks to their artistic value and their strong influence on modern poetry.

It is a fact that the major part of our demotic songs either present the life in mainland Greece, or take symbols and scenes from the life of the Greek mountains and valleys. This observation contradicts my previous remark on the importance of the sea in the Greek people's life, but it also gives another dimension to my topic.

The purpose of my paper is not to examine the reasons for this contradiction as this would demand research in many scientific fields, but to present the main differences in themes, imagery and symbols between these two groups of demotic songs: the songs of mainland Greece and the sea songs.

My first remark is that klephtic songs (meaning the songs that praise the deeds of those who lived on the mountains and fought against the Turks during the centuries of Turkish occupation and the years of the war of Independence), were not created in the islands. This is logical as there are no high mountains or shelters suitable for the "klephts" to be hidden in most of the islands. Moreover, the Turkish administration of the islands was somewhat different from the one in the rest

1. Seferis 1974, p. 509.

of Greece. Nevertheless, it is not quite clear why we have no similar songs – with a few exceptions – about the many heroes of the naval battles.[2]

My second remark is that the erotic element is very important in the sea songs. Linos Politis based in Samuel Baud-Bovy's study about the folk songs of the Dodecanese (1936) observes:

> In the Dodecanese, and more generally in the islands of the Aegean, a whole series of songs had its origin. [...] They are mainly love-songs, with a young girl as the central figure and love as the main sentiment: "The Abandoned One", "The Bridesmaid Who Became a Bride" etc. They belong to the time of the Frankish occupation, from the thirteenth to the fifteenth century, the age of the romances of love and chivalry [...]. Here the Frankish influence is strong and easily discernible, the tone is mainly lyrical, and there is a sweetness which fits well with the climate of the islands and the character of the people.[3]

The erotic element is also obvious in other songs related to the freedom of the open horizon and the prospect of the journey but also with the adventures, the dangers and the unexpected change of the "mood" of the sea. The combination of the female and the sea element is depicted in many songs, either related to the dangers of the sea or to a woman's yearning for her sailor, husband or lover.

The following song of the seventeenth or eighteenth century entitled "Μια κόρη από την Αμοργό" ("A girl from Amorgos") is a typical one.[4] It is better known with the title "The Travelling Girl".[5]

> Μια κόρη από την Αμοργό, γατάνι, γατανάκι μου
> να ταξιδέψει θέλει, γατάνι μου πλεμένο.
> Να ταξιδέψει δεν μπορεί, να λάμνει δεν ηξεύρει.
> Δίνει τρακόσια δυό φλουριά, ναύλο του κεφαλιού της
> κι άλλα τρακόσια τέσσερα να πάει με την τιμή της.
> Κι απίτις πολαργάρασι δυό μίλια του λιμνιώνα
> εποδιαντράπη ο ναύκληρος κι απλώνει πα στην κόρη.
> Κι η κόρη από την εντροπή ήπεσε λιγωμένη
> κι ο ναύκληρος εθάρρεψε πως ήτο ποθαμένη,
> 'πό τα μαλλάκια την αρπά και στο γιαλό τη ρίχτει,
> το ρέμα την εξώριξε στον κόρφο της Αττάλειας.
> Και μια Λαμπρή, μια Κυριακή, μιαν ακριβήν ημέρα

2. See a collection of klephtic songs: A. Politis 1973.
3. L. Politis 1973, p. 91.
4. See Samiou 2002, p. 50-51 (English translation p. 106). This collection was very useful to me. The 2 CD's include 31 songs from many Greek areas but also Greek songs from Asia Minor and Pontos. They are accompanied by a booklet with the lyrics of the songs, brief information and translations of the songs in French and English. Domna Samiou had been a student of Simonas Karas since 1941 at the Association for the Dissemination of National Music and is now considered to be one of the most reliable collectors and singers of demotic songs.
5. "Κόρη ταξιδεύτρια" ["A Travelling Girl"], Kyriakidis 1990, p. 281-285.

ήβγαν οι Ατταλειώτισσες να παν να σουιργιανίσουν.
Κι ήβραν την κόρη κι ήπλεε στα βρυά περιπλεμένη,
τότε οι Ατταλειώτισσες εστήσαν μοιρολόι.
Για δες κορμί για καμουχά και μέση για ζωνάρι
για δες μασουροδάχτυλο για το μαργαριτάρι.

She's a girl from Amorgos, ribbon, o my ribbon!
she wants to go out to sea, braided ribbon mine!
But how? She cannot go to sea, she cannot use an oar.
She pays three hundred florins down, the passage costs her that,
and then she gives three hundred more, to protect her honour.
No sooner had they sailed two miles beyond their anchorage,
the bosun made so bold he lay his hand upon the girl.
And she was overcome with shame and fell in a dead faint.
Whereon the bosun clearly thought she surely must be dead,
so seized her roughly by her hair and threw her overboard.
The current carried her away into Attaleia bay.
And then one Easter Sunday, a very special day,
the women of Attaleia town turned out to promenade.
They found the wretched girl afloat, held fast by maidenhair.
The women of Attaleia began to lament.
Oh what a figure for a festive dress, a waist to wear a belt,
oh what a finger spindle-thin, made for the finest pearl.

Equally well known is the song "Κάτω στο γιαλό" ("Down on the sandy beach"), which implies that its female heroine is attacked by pirates.[6] I should stress that in both songs the narrator presents the threat against the unprotected and unsuspicious woman and her ill fate without expressing his sadness. In an equal way the songs do not cause sorrow to their listeners as their stories are combined with eroticism.

Κάτω στο γιαλό, κάτω στο περιγιάλι,
κόρη ν έ-κόρη ν έπλενε
κόρη ν έπλενε τ' αργυροφούστανά τζι.
Σαν τ' απόπλυνε, ήπεσε και κοιμήθη.
Φύσηξ' ο βοριάς, μαΐστρος, τραμουντάνα,
κι ανεσήκωσε τ' αργυροφούστανό τζι,
και εφανήκανε τα ποδαστράγαλά τζι,
κι έλαμψε ο γιαλός.
Μπάρκο έπλεε κοντά στο περιγιάλι
και μαϊνάρισε.
Για τραβάτε βρε παιδιά, τραβάτε παλικάρια,
για να φτάσομε εκεί που λάμπ' ο ήλιος.
Κι αν ειν' μάλαμα, να 'ναι το μερτικό μας,
κι αν είναι πανιά, νά ' ναι του καραβιού μας,

6. See Samiou 2002, p. 30-31 (English translation p. 92-93).

κι αν είν' κοπελιά, να 'ναι του καπετάνιου.
Κι ήταν κοπελιά.

Down on the sandy beach, down by the water's edge,
a girl was laundering her silver-threaded dress.
After rinsing it, she lay and fell asleep.
The wind blew from the north, and backed north-west, then north again,
and rudely lifted up her silver-threaded dress
and bared for all to see her ankle-bones.
The beach blazed bright as stars.
A vessel in the offing came nearer to the shore,
it lowered sail and stopped.
Pull on the oars, my lads, and row for all you 're worth,
make haste there and draw close to where the sun is glittering.
Now if it's gold, my lads, each of us gets his share,
and if it 's sail-cloth, then we 'll have it for our boat,
but if a bonny lass, it is the skipper's trove.

Indeed, it was a lass. My third remark is about a wider topic: the dangers of the sea, which is often called "Θάλασσα, πικροθάλασσα και πικροκυματούσα" ("Oh sea, bitter sea with your bitter waves"). In many songs, as in the following narrative song, it is expressed as a conflict between the natural element on the one hand and the sailor's self confidence on the other, which leads him to dare fight with the powerful sea and be defeated.

Του κυρ Βοριά

Ο κυρ Βοριάς παράγγειλε νούλω των καραβιώνε.
"Καράβια π' αρμενίζετε, κάτεργα που κινάτε,
εμπάτε στα λιμάνια σας, γιατί θε να φυσήξω,
ν' ασπρίσω κάμπους και βουνά, να κρυώσω κρυές βρυσούλες,
κι όσα βρω μεσοπέλαγος, στεργιάς θε να τα ρίξω."
Κι όσα καράβια τ' άκουσαν, όλα λιμάνι πιάνουν,
του κυρ Αντριά το κάτεργο μέσα βαθιά αρμενίζει.
"Δε σε φοβούμαι, κυρ Βοριά, φυσήξεις δε φυσήξεις [...]"[7]

For Master Boreas

Master Boreas gave orders to all the ships:
"To you ships plying now, to you vessels sailing,
return to the ports, because I want to blow, I want to send snow to the plains and to the mountains,
I want to turn the water of the springs ice cold,
and if I find vessels plying the oceans, I will throw them to the rocks."
All the ships that obeyed his order, found an anchorage,
but Master Andreas' ship was plying the oceans.
"I am not afraid of you, Master Boreas, whether you blow or not."

7. N. Politis 1998, nº 88, p. 128 (my translation).

An analogous subject about the dangers of the mountains, the snow etc is not common in the songs of mainland Greece.

Another major topic is the one of travelling and separation. Consequently, it is the topic of loneliness concerning both the ones who leave but also the ones who stay behind. The sea seems to be causing feelings of unhappiness and therefore is hated because it takes away the beloved. The verses of the following song express this idea:

Αν δεις καράβι να περνά

Αν δεις καράβι να περνά της Οχτονιάς τον κάβο
βγάλε το μαντιλάκι σου και κάνε μου σινιάλο.
Θάλασσα πλατιά, θάλασσα πλατιά,
Θάλασσα πλατιά, κακούργα ξενιτιά.[8]

Should you see a vessel pass

An' should you see a vessel pass, passing the cape of Ochtonia
oh take your little kerchief out and wave in signal to me.
Sea, wide open Sea, heartless foreign land

It is worth mentioning that the ideas of admiration of the foreign lands or jealousy for those who can travel do not appear in the folk songs. This is due to the fact that some sea songs are combined with the "xenitia" songs (songs of expatriation). The "xenitia" songs form an important category of the Greek demotic songs. They are always sad, because emigration was considered to be a death in life. They also express the fear for the unknown foreign country and for the alienation of the emigrant.

Up to this point we have only heard negative feelings expressed about the sea. But of course, there are sea songs that express a different attitude about it. It is interesting to emphasize that travellers belonging to two professions, the street vendors and the sailors, do not appear in the folk songs causing feelings of fear or sadness. On the contrary, they are admired because of their beauty, knowledge and bravery. That is why we have songs that praise the sailor's abilities and the wealth of their vessels.

Ηρθαν τα Κρητικά παιδιά

[...] Καράβιν ισκαρώσανε καταμεσού πελάγου
βάζουν κατάρτια μπρούτζινα κι αντένες ασημένιες
και τα πανιά μεταξωτά και ξάρτια συρματένια,
κι είν' ' μορφο το καράβι τους κι ο νιος που τ' αρμενίζει[9]

The word's gone round

[...] They 've fitted out a sailing ship to sail the open seas,
they 've stepped the masts of burnished bronze and raised the silver yards,

8. See Samiou 2002, p. 19 (English translation p. 84).
9. See Samiou 2002, p. 21 (English translation p. 85).

they ‘ve bent on silken sails and rigged the shrouds of silver wire.
Their vessel is a handsome sight, the rigger’s handsome too.

There is another telling absence from the topics of the sea songs: that of the idea of the wealth as a result of working as a sailor or in foreign places. The following lullaby is an exception:

Νανούρισμα

[...] Κοιμάται που να μου θραφεί, με μάνα και με κύρη
και αδερφό πραματευτή κι άντρα καραβοκύρη.
Κοιμήσου που παρήγγειλα φεργάδα να μας πάρει
μ’ ασήμι και με μάλαμα και με μαργαριτάρι.[10]

Lullaby

[...] Slumbers so that she ‘ll grow up with mother and with father,
her brother ‘ll be a trader, her husband an owner of ships.
Slumber for a frigate I’ve commissioned us to sail on,
her cargo will be silver, her cargo will be gold, will be pearls.

My last remark is about the symbols and the imagery of the sea folk songs. Strangely enough, the supernatural element or the improbable situations are not often presented with the exception of the impersonation of the sea and the winds. Other sea elements do not appear: even the Mermaid, sister of Alexander the Great, appears in Greek traditions and fairy tales but does not have a song of her own.

In general, only few symbols appear in the sea songs. On the contrary, in the mainland Greek songs there is an impressive variety of scenes and symbols, where the trees, the mountains, the rivers, the sky take part in people’s lives. The most common symbols in the folk songs are not taken from the sea life. The young girl in the Greek folk songs is metaphorically presented as a tree or a bird but not as a coral or a pearl. The man is presented as an eagle, he is proud of his horse or his weapons more often than he is of his vessel. Furthermore, the heroic element even though present in the sea songs, is not related to the bravery of fearless warriors of freedom but to the deeds of every day life, to the continuous struggle with the sea.

Scenes like this in a lament song are rare:

Το νιο που συνεβγαίνουμε τι έχουμε να του πούμε;
πού το ψηλός σαν άγγελος, λιγνός σαν κυπαρίσσι,
[...] ήταν και στο σπίτι του καράβι αρματωμένο.
Και το βιολί τσακίστηκε, καί το καντήλι εσβήστη
και το καράβι τ’ όμορφο κι εκείνο απικουπίστη [= ανατράπηκε].

What can we say about the young man who died?
He was tall as an angel, thin as a cypress tree

10. See Samiou 2002, p. 49 (English translation p. 104).

for his family, he was like a vessel well armed.
And now the violin was broken, the small oil lamp was blown out
and also the beautiful vessel sunk.[11]

We can conclude that the sea songs are more realistic. A tone of immediacy goes through them, the feeling that the islanders face sea life with courage and patience:

Ο ναυτικός τη θάλασσα ποτέ δεν τη φοβάται
γιατί την έχει πάπλωμα και στρώμα και κοιμάται.
Θάλασσα δε σε βαριούμαι
όσο και να τυραννιούμαι.[12]

The faithful seaman never fears the sea he knows and loves,
it is his mattress and his quilt, he falls asleep content.
I never weary of you, sea,
no matter how ill-used I am.

To complete this short presentation I will now give a quick look at the modern Greek personal poetry and prose. We can find out that eventually during the nineteenth century several authors (especially prose writers) were inspired by the life of the sailors or the islanders. The most characteristic and best known example of these stories is Andreas Karkavitsas' short story collection entitled *Λόγια της πλώρης* (*Words from the Prow*), 1899. It is worth noticing that these books also deal with the subjects, the imagery and the full of admiration but mainly fear attitude towards the sea that we know from the demotic songs. We have to reach the first decades of the twentieth century with the poets of the so called generation of the thirties, such as Odysseus Elytis, in order to find poems where the sea is presented in a totally new, rich and unexpected variety of ways.

11. N. Politis 1998, nº 197, p. 212 (my translation).
12. Samiou 2002, p. 22 (English translation p. 86).

Bibliographie

Kyriakidis 1990	S. Kyriakidis, *Το δημοτικό τραγούδι [The Folk Song]*. Athens, 1990
A. Politis 1973	A. Politis, *Το δημοτικό τραγόυδι· Κλέφτικα [The Folksong: Songs of the Klefts]*, Athens, 1973
L. Politis 1973	L. Politis, *A History of Modern Greek Literature*. Oxford, 1973
N. Politis 1914	N. Politis, *Δημοτικά τραγούδια. Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού. [Folk Songs. An Anthology of the Songs of the Greek People]*. Athens, 1914 (Reprint 1998)
Samiou 2002	The Domna Samiou Greek Folk Music Association, *Της Κυρα-Θάλασσας – Δόμνα Σαμίου [Songs of Dame Sea]*. 2 CD's, Athens, 2002
Seferis 1974	G. Seferis, *Δοκιμές [Essays]*. 3d ed., vol. A, Athens, 1974

THE CHIMERA OF PHILOSOPHY

Theodossios N. Pelegrinis
School of Philosophy, University of Athens

Résumé **–** L'objectif de la pratique philosophique est d'amener l'homme à une introspection afin qu'il crée des concepts à travers sa réflexion non pas tournée vers des objets et des événements qui existent dans sa vie et dans la réalité en général, mais vers des objets et des événements qui devraient ou pourraient exister. Ainsi, la pratique de la philosophie n'est rien d'autre que le fait de cultiver une chimère. Personne, cependant, n'est obligé de suivre le chemin de la philosophie. Ce n'est qu'au travers de la chimère de la philosophie, de l'univers de la philosophie dont la caractéristique fondamentale est la libre survenance de la réalité physique dans l'érosion du temps, que l'homme est capable, cessant ainsi d'être une simple créature de la nature, de contempler, au-delà de ce qui se passe réellement, ce qui devrait ou pourrait exister et, par conséquent, de réguler sa vie en conformité avec ce qui devrait ou pourrait être valable.

Περίληψη **–** Η ενασχόληση με τη φιλοσοφία έχει ως στόχο να οδηγήσει τον άνθρωπο σε μια ενδοσκόπηση ώστε να δημιουργήσει μέσα από μια διανοητική διαδικασία έννοιες όχι για τα αντικείμενα και τα γεγονότα τα οποία υπάρχουν στη ζωή του και γενικότερα στην πραγματικότητα, αλλά για τα αντικείμενα και τα γεγονότα τα οποία θα έπρεπε ή θα μπορούσαν να υπάρχουν. Κατ'αυτόν τον τρόπο, η φιλοσοφική ενασχόληση δεν είναι τίποτε περισσότερο παρά η καλλιέργεια μιας χίμαιρας. Ωστόσο, κανείς δεν είναι υποχρεωμένος να ακολουθήσει τη φιλοσοφική οδό. Μόνον εντός της χίμαιρας της φιλοσοφίας, μόνον εντός του κόσμου της φιλοσοφίας του οποίου βασικό χαρακτηριστικό είναι η ελεύθερη επιγέννεση της φυσικής πραγματικότητας με τη διαβρωτική ενέργεια του χρόνου, ο άνθρωπος είναι ικανός, όταν παύει να υφίσταται ως απλό δημιούργημα της φύσης, να

Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale, Athènes 2008, p. 367-372
Λαϊκές δοξασίες. Τελετουργίες και αναπαραστάσεις στην ανατολική Μεσόγειο, Αθήνα 2008, p. 367-372

στοχασθεί, πέραν αυτού το οποίο συμβαίνει πραγματικά, αυτό το οποίο θα έπρεπε ή θα μπορούσε να υπάρχει και, κατά συνέπεια, να ρυθμίσει τη ζωή του ανάλογα με αυτό το οποίο θα έπρεπε ή θα μπορούσε να ισχύει.

The Mediterranean is the birth place of philosophy and the area in which the foundations of the formation and the development of philosophy were laid. Indeed, the first philosophers appeared in Miletus, an Ionian port on the shores of Asia Minor, and, as Diogenes Laertius explains, the two main streams of philosophy flourished from this area. The two main streams were: (i) the Ionian School, whose founder was Thales from Miletus, had as a starting point of development the eastern Mediterranean, and (ii) the Italian School, in the western Mediterranean, was established by Pythagoras who, although born in the eastern Mediterranean, the island of Samos, immigrated to Croton, a town in southern Italy, where he founded the philosophical community of Pythagoreans. For this activity, thus, i.e. philosophy, which grew and matured from the Mediterranean, I would like to talk.

"What a strange thing is philosophy!", Goethe remarked. "To sink into yourself, to spy upon your soul's activities, to isolate in yourself, in order to understand better the world. Is this the right path? Does the hypochondriac see things in a clearer way because searching and understanding himself ? Truthfully, this philosophy seems to me similar to hypochondria, an illegitimate disposition to which has been given a pompous name". Indeed, if one studies the history of philosophy he will notify a plethora of theories, systems and arguments which seem to be a figment of imagination and do not have any relation to reality. For instance, Plato expressed his theory of ideas, according to which the bed, let us say, upon which we sleep does not really exist, but another, mysterious, bed, in particular the idea of bed, which is in the heavens and has never been seen or touched, exists. Hegel, also, introduced an extraordinary theory, according to which all historical events are products of an immaterial entity, the Spirit, in its effort to regain its freedom, of which it has been deprived at the beginning of history. The above mentioned theories of Plato and Hegel, and many other philosophical views as well, appear as utopian, as descriptions without any objective basis, as chimeras and, thus, are provocative to the mind of the unsuspecting, who has been programmed to believe whatever is tangible. Shall we gather, then, that those who are involved in philosophy suffer from a psychological imbalance, as Goethe mentioned, or from pathological fantasies which lead them towards chimeras and utopias?

However, history reveals that great thinkers, such as Pythagoras, Plato, Aristotle, Descartes, Leibniz, Russell and others who had succeeded in mathematics and

other fields of science, are best renowned for their philosophical achievements. Could it be possible, then, that these giants of spirit concern themselves with something inessential? Maybe the chimera of philosophy is not after all madness or an anomaly, as some, like Goethe, would like to present it. The question, in that case, is: For what purpose the chimera of philosophy? Why should one study philosophy, since in its most part it consists of unreliable theories?

Since the 6th and 5th century B.C., when philosophy and science were introduced in the scene of civilization, it was verified that man is endowed with a unique power: thinking. Thinking enables man to create peculiar entities: concepts. Concepts, in opposition to the real entities, which suffer from the corrosion of time, are steadfast. For example, the triangle which I have drawn in the blackboard cannot always exist, it will at some time be erased and, then, will not exist, it will become past. However, the concept of the triangle, the picture, the definition which I have formed in my mind, that is a shape with three sides and three angles which when summed are equal to 180 degrees, will continue to exist no matter how many years will pass, even if all triangles in the world disappear –like the concept of dinosaur, which still exist although the creatures of that kind of animal are extinct millions of years ago.

Thus, man, due to his thinking process, is able to represent all actual things and events with concepts, which, in contrast to actual things and events which pass with time, remain vivid in his mind. If we save our past, it is not because we deposit in our memory the actual things and the events which once occurred. How is it possible something which I know that it does not exist now to believe that I am still experiencing it? What else could it be but a hallucination, if something that does not tangibly exist at the present I claim that I see it? What really happens when I recollect my past is that I refer not to actual objects and events which I once experienced and now do not exist, but to the concepts of these objects and events, which (concepts), being out of the process of time, are permanently present. When, for example, I recall the pain I felt some time ago stumbling my toe on the table, I refer to the concepts which comprise this event –more specifically, to the concept of pain, to the concept of toe and to the concept of table– and not to the actual feeling of my pain, to the my actual toe and to the actual table. The feeling of my pain in itself, as any other psychological event which I experience, is a strictly personal fact, which I exclusively can verify its existence. Others are able to understand only the description of the concept of pain in general but none may feel my specific pain. They understand only words. Even I, am not able to relive the pain I felt once. What I can realize today is the concept of pain which occurred some time ago to a parson who I was then and now I am not due to the obvious and non obvious changes which transpired. The actual toe and table, also, under their alterations which occurred in the mean time, are not identical to my toe and the table as they exist now.

It is evident that, due to the thinking process, the power that according to Pascal distinguishes man as a magnificent being, human life is more complex than other life's forms. Man's life, specifically, parallel to the actual objects and events of which it is comprised, also includes the products of the thinking process, i.e. the concepts, which enable him to survive whenever the actual objects and events which occurred in his life have ceased to exist. However, the thinking process is not restricted simply to provide man with concepts which capacitate him to preserve whatever meanwhile he has known, he has acted and he has experienced in his life. Moreover, due to his thinking process, man is able to form concepts for objects and events which do no really exist but as they should or could exist. Thus, the ancient Greek philosopher Zeno from Elea argued that, even though it is a fact that an arrow shot from the bow travels in space, one may think that the arrow does not travel, but occupies consecutive positions in space. Human mind is larger than the whole universe, as Valery supported. And this is so, because, apart from the things that exist and belong to the universe, man, due to his thinking process, is able to contemplate, also, things which do not exist anywhere in the world, but they should or could exist.

The object of exercising in philosophy is to induce man to turn within, in order to create with his thinking process concepts not for the objects and events which actually exist in his life and in reality generally, but for objects and events that should or could exist. Thus, exercising philosophy is nothing more than the cultivation of a chimera. However, nobody is obliged to follow the path of philosophy. One could adopt Goethe's opinion which I referred to previously and reject exercising in philosophy as an illegitimate disposition, as a kind of mental illness such as hypochondria. In that case, one should be aware that without the chimera of philosophy, without the concepts that man with his thinking process could form for things and events which do not exist but they should or could exist, his life would be mundaned. Rejecting the chimera of philosophy, man is confronted with two alternatives: either to be equated with brute reality or to live with reality dressed with concepts. In the first case, when human life is reduced to the actual objects and events is contemned to follow the harsh fate of physical world, according to which everything entailed becomes extinct. As a consequence, human life, whose existence is equated with actual objects and events, becomes extinct in itself every time an actual object or event ends. Man's life that is nothing more than the actual objects and events is simply a pile of episodes which one is followed by the other. So far as the other alternative is concerned, according to which man with his thinking process is able to manual his life and reality by using concepts, it enables him to give to his life continuity and be conscious of his existence. However, because the concepts are attached to the actual objects and events, man's life remains fasten to reality and a stagnant fate.

Only within the chimera of philosophy, only within the universe of philosophy whose basic characteristic is the free supervenience of the physical reality with the corrosion of time, man is able, by ceasing to be simply a creature of nature, to contemplate, beyond whatever really happens, what should or could exist and, consequently, to regulate his life in accordance with what should or could be valid. And not only this. Within the chimera of philosophy man, also, is able to think whether and how he could exist after his physical end, irregardless of the fact that nature, within which he is necessitated to live, has determined his life span.

This alternative as to what should or could happen beyond reality – either in the existing life or after the physical death which waits every creature of nature – cannot be taken away from man by nature, no matter how forceful nature is. Let us, then, not be so mean about philosophy as Goethe suggested. We should, rather, be grateful to philosophy, since, due to its chimera, we are able to contemplate beyond physical reality and surpass not only the innumerable deaths of the actual objects and events, but also our preordained end.